



ابن رشد

سيرة وفكر

دراسة ونصوص

الدكتور محمد عابد الجابري



ابن رشد

سيرة وفكر

دراسة ونصوص



مركز دراسات الوحدة العربية



ابن رشد

سيرة وفكر

دراسة ونصوص

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص/ محمد عابد الجابري.

٣٤٣ ص.

يشتمل على فهرس.

١. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي ـ تراجم. أ. العنوان.

921.919

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨

المحتويات

تقديـــم

يتزامن صدور هذا الكتاب مع الشهر الأخير من سنة ١٩٩٨، السنة الـــتي قررت عدة جهات أكاديمية، عربية ودولية، إطلاق اسم ابن رشد عليها، احتفـــاء بمرور ثمانية قرون على وفاة هذا الفيلسوف العربي الكبير (ولد ســـنة ٥٢٠هــــ/١١٢٦م، وتوفي في ٩ صفر سنة ٥٩٥هــ الموافق ١١ ديسمبر ١١٩٨م).

ومن جهتنا بادرنا، في إطار هذه المناسبة، إلى العمل في مشــــروع رشـــدي، يرعاه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، قوامه نشر مؤلفـــات ابـــن رشـــد الأصيلة، أي التي كتبها ابتداء وليس شرحا أو تلخيصا، وهي بـــالتحديد الكتـــب التالية التي صدرت جميعا في المدة المقررة:

(١) "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

(٢) "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة".

(٣) "تهافت التهافت".

(٤) " الكليات في الطب".

(٥) ونظرا للأهـــمية الخاصة التي يكتسيها كتابه "الضروري في السياســـة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" (=الجمهورية) الذي ضاع نصه العربي، وبقيـــت منه فقط ترجمة عبرية، فقد ارتأينا إدراجه ضمن هذه المجموعة، بدل تأخـــير نشـــره إلى حين انطلاق مشروع نشر النصوص المفقودة لفيلسوف قرطبة، الـــذي نـــوي العمل فيه ابتداء من يناير ١٩٩٩.

لقد حرصنا على تصدير كل واحد من هذه الكتب بمدخل عـــام يعـــرض بالشرح والتحليل لتطور الموضوع، الذي يتناوله ابن رشد في كل كتـــاب، منـــذ تبلوره في الثقافة العربية إلى عصر فيلسوفنا، إضافة إلى مقدمة تحليلية تعرض بصـــورة

مبسطة وبلغة عصرنا لأهم القضايا التي يناقشها الكتاب، هذا فضلا عن شروح وتعليقات على النص، ترمي إلى تقريبه للقارئ غير المختص.

إن استعادة ابن رشد الفقيه، وابن رشد الفيلسوف، وابن رشد العالم، ضرورة تمليها علينا، ليس فقط تلك المكانة المرموقة التي يتبوؤها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني والتي غابت في تاريخ فكرنا العربي، بل تمليها علينا كذلك حاجتنا اليوم إلى ابن رشد ذاته: إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية، واتساع أفقه المعرفي، وانفتاحه على الحقيقة أينما تبدت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء.

- لقد ظل ابن رشد في تاريخ الفكر العربي، ولمدى قرون خلت، اسما خافتا كاد يطويه النسيان طيا. وعندما بُعث هذا الاسم منذ بدايات هذا القرن بقي شعارا أو لغزا أو موضوعا لاجتهادات "معاصرة" تستقي إشكالياتها وموجهاتها، في الأعم الأغلب، مما كتبه عنه المستشرقون في النصف الثاني من القرن الماضي، عندما كانت أوروبا تعيد بناء تاريخها الفكري فالتقت به كمكوِّن من مكوناته. وهكذا جاءت الكتابات عن ابن رشد عندنا، في معظمها إن لم نقل في جميعها، ترددا لأصداء "الرشدية اللاتينية" في صيغتها الاستشراقية. ومما زاد في هذه "الغربة" كون مؤلفات ابن رشد لم تكن متوفرة ولا متيسرة. وما توافر منها لم يكن كله صالحا للاستعمال إلا إذا تحول الباحث إلى محقق. وعلى أية حال فقد بقي الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي الحديث مشدودا إلى الأسئلة التي طرحها المستشرقون، وجميعها يدور حول الموضوعات التي تتصل بشروحه على أرسطو. أما الموضوعات التي يطرحها في مؤلفاته الأصيلة والتي تتناول قضايا من صميم الفكر العربي الإسلامي، كالاجتهاد في الفقه، و"تصحيح العقيدة" (في علم الكلام)، و"تصحيح" وضع الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي، وإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين الدين، فقد بقيت مغيبة مهجورة، مع أنها هي التي تدعو الحاجة إلى استئناف النظر فيها في أفق تدشين رشدية جديدة في عملية النهضة والتجديد.

لقد قصدنا من هذا المشروع الذي أعددنا فيه نشر مؤلفات ابن رشد الأصيلة وضع أداة للعمل ضرورية بين أيدي الباحثين خاصة منهم الشبان. ففي

هذه المؤلفات التي بقيت مهجورة أو ثانوية في الفكر الأوروبي، نكتشف ابن رشد الحقيقي، العربي الإسلامي، الذي هو المدخل الضروري لكل تجديد في الثقافة العربية الإسلامية من داخلها. أما "ابن رشد الفيلسوف"، شارح أرسطو الذي تجاوز مجرد الشرح إلى الاجتهاد الفلسفي الأصيل، تماما مثلما تجاوز "ابن رشد الفقيه" الطريقة السائدة قبله في طرح مسائل الشريعة والعقيدة والعلم والفلسفة، فسيبقى نموذجا للمثقف العربي المطلوب اليوم وغدا، المثقف الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية، وبالفضيلة العلمية والخلقية.

ويبقى التعريف بهذا المثقف العربي والإسلامي النموذج، أعني ابن رشد، الذي يسمع عنه الناس عندنا ولكن دون أن يعرفوه، والذين يعرفون عنه شيئا تغيب عنهم أشياء، يبقى التعريف بسيرته وفكره، خطوة ضرورية في استنبات رشدية عربية إسلامية، هي وحدها القادرة في نظرنا على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي في حاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد.

كتبنا منذ عشرين سنة، في مقدمة كتابنا "نحن والتراث"، ما يلي: "ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا". ولم يكن ما يسمى اليوم بـ"الإسلام السياسي" و"التطرف الديني" حاضرا آنذاك في الساحة العربية والإسلامية بمثل حضوره اليوم. من أجل هذا صار من الضروري أن نضيف الآن إلى العبارة السابقة ما يلي: إن ترشيد "الإسلام السياسي" و التخفيف من التطرف الديني إلى الحد الأقصى لا يمكن أن يتم بدون تعميم الروح الرشدية في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية.

فعسى أن يكون هذا الكتاب الذي قصدنا منه التعريف بالرشدية فكرا وسلوكا حافزا لمثقفينا خاصة منهم الشباب، من جميع المشارب والاتجاهات، على معانقة فكر ابن رشد من خلال مؤلفاته الأصيلة أولا، فهي المدخل الطبيعي للرشدية العربية الإسلامية. وفقنا الله جميعا لما فيه الخير.

الدار البيضاء في ٢٠ سبتمبر ١٩٩٨

مدخل

ابن رشد : العلم والفضيلة

هذا كتاب في سيرة ابن رشد وفكره سلكنا فيه مسلكا خاصا، فجمعنا بين حكاية السيرة الذاتية لفيلسوفنا والتعريف بفكره من خلال أهم كتبه، في الفقه وأصوله والعقيدة والفلسفة والعلوم والطب والسياسة. والحق أن هذا المسلك قد فرضه علينا ابن رشد نفسه، أعني كون سيرته الذاتية هي مسيرته العلمية نفسها، فلا يمكن الحديث عن الواحدة منهما بمعزل عن الأخرى. لقد نشأ في بيت كان أهله "إلى العلم أميل"، كما يقول من ترجموا لهذا البيت، فانقطع منذ صغره للدراسة. فلما "بلغ أشده" في العلم، بدأ التدريس والتأليف والبحث العلمي إلى إن توفي، عن عمر يناهز خمسة وسبعين عاما.

وبما أن أباه وجده كانا من رجال العلم المرموقين فقد كانا على صلة بالدولة وأهلها، صلة علمية قوامها التدريس وولاية القضاء. وقد ورث فيلسوفنا هذه الصلة ببعديها، وأضاف إليها بعدا خاصا هو الطب، فكان "يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه". وقد عمل طبيبا -وبالأحرى مستشارا طبيا- للخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن وابنه يعقوب المنصور.

ومع أنه كانت له حظوة خاصة ومتميزة مع الأول منهما، الذي كان أميرا متنورا، فقد بقي محافظا على استقلاله الفكري منصرفا بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي كان ينمو ويتفرع، أكثر فأكثر، كلما قطع فيه أشواطا: المشروع الذي يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقه، و"تصحيح العقيدة"، ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام، وشرح كتب أرسطو وسد ثغراتها بالاجتهاد داخل "ما يقتضيه مذهبه"، وإرساء "صناعة الطب" على أساس علم

عصره، بهدف الارتفاع بها إلى مستوى العلم، والقول في "السياسة" والإصلاح السياسي، قولا لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف. هذا إضافة إلى طموحه إلى إصلاح علم الفلك، وإنجاز مشاريع فكرية أخرى وعد بها ولكن ضاق عنها عمره، ليله ونهاره، فلم يستطع إنجازها.

عاش ابن رشد خمسة وسبعين سنة قضاها كلها في الدراسة والتدريس والبحث والتأليف. ومع أنه تولى قضاء اشبيلية ثم قضاء قرطبة، وتنقل كثيرا مع الخليفة المتنور أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن، بين المغرب والأندلس، فقد بقي مشدودا إلى مشاريعه العلمية، يعوض بالعمل في الليل ما فاته بالنهار، مستصحبا معه كتبه وأوراقه مستغلا فرص الاستراحة في الطريق، على الأرض أو على مراكب السفر، يحقق مسألة أو يسود أوراقا أو يراجع كتابا.

كان ابن رشد يسابق الزمن، يكتب في موضوع ويكتشف حين الكتابة أن ثمة مواضيع أخرى تتصل بما هو بصدده، فيعد بالتأليف فيها "إن أنسأ الله في العمر". وتلك عبارة يكاد لا يخلو منها كتاب من كتبه، منذ شبابه حتى آخر مؤلفاته، قبيل وفاته. ولم يكن ابن رشد يلقي بالكتاب لينفصل عنه بالمرة إلى كتب أخرى، بل كان دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدل ويحيل إلى السابق واللاحق من مؤلفاته. لم يكن يترك العلم يتقادم في كتبه، بل كان شديد الحرص على تحيين مضمونها مع تقدمه في البحث المعرفة. ولم يكن يفصل بين تخصص وتخصص إلا على صعيد المنهج —وبحق كان صارما على المستوى— أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب في الفقه والفقه في الطب، والقرآن والحديث في الفلسفة، والفلسفة في العلم والعلم في كل ذلك. وبعبارة عصرنا كان يتصرف من منطلق وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة، وكان هذا عنده سلوكا يشخص قناعة وطيدة عنده وهي "تطابق العقل والوجود". ومن هنا كانت الحقيقة عنده، وكان العلم الحق، وكان البرهان، في "المطابقة مع الوجود".

هذه المطابقة بين العقل والوجود قد تشخصت أيضا في سلوكه. فكان وجوده، أعني سيرته، مطابقا لعقله، أعني لسيرته العلمية وخصاله الخلقية.

فعلا، لم تكن "المطابقة بين العقل والوجود" عند فيلسوفنا مجرد نظرة فلسفية للكون، ولا مجرد تساوق بين العمل الفكري وشغل الوقت وحركة الزمن

على سلم العمر، بل كانت أيضا فضيلة أخلاقية وعاها بعمق فالتزم بها واشترطها في العالِم، فقيها كان أو فيلسوفا. وهكذا فالنظر في كتب القدماء، وهي مكمن العلوم العقلية يومئذ، واجب بالشرع وجوب النظر العقلي. ولكن ليس لأي كان، بل لابد للناظر فيها أن يكون قد "جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية". أما ذكاء الفطرة فشرط ضروري من الناحية العقلية المحض، ناحية القدرة على التعامل مع العلم. وأما العدالة الشرعية فهي هنا بمعنى الأمانة العلمية بلغة عصرنا، فالناظر في كتب القدماء يجب أن لا يزيد ولا ينقص ولا يحرف ولا يشوه ما قاله القدماء ولا يقولهم ما لم يقولوا، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة والعقيدة أو مخالفين. وإذا كانت هذه الخصال ضرورية في من يريد النظر في كتب القدماء فهي بالأولى والأحرى واجبة في من ينظر في كتب الشريعة أعني الفقهاء، فإن "صناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية". والفضيلة العملية أساسها "الفضيلة العلمية والفضيلة الخلقية". الأولى تعني أن يكون العالم مقتنعا بصواب الرأي الذي يقول به والمذهب الذي يعتنقه وأن تتشخص هذه القناعة في سلوكه، وبذلك يتحقق التطابق بين "العقل والوجود في نفسه".

وبما أن الوجود البشري يختلف عن الوجود الطبيعي بكون الصدق فيه تحكمه قيمة عليا، توزن بها الأعمال، هي "الخير"، فإن الفضيلة الخلقية التي تجسم هذه القيمة يجب أن تكون هي التي تطبع "الوجود": وجود الفرد البشري. ومع أن فيلسوفنا كان يقدر الغزالي تقديرا خاصا ولا يتردد في إنصافه ضدا على ابن سينا خصمه، فإنه لم يستطع أن يتغاضى عن افتقاد أبي حامد للفضيلة العلمية في كثير مما كتب. وهذا ما كان يضايقه فيه فلم يتردد في مؤاخذته عليه والتنديد به، أعني غياب الفضيلة العلمية الذي يجسمه في سلوكه "أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه: بل هو مع الأشعرية أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف، حتى أنه كما قيل:

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن   وإن لقيت معديا فعدنان".(*)

(*) انظر مثلا "فصل المقال". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٧. الفقرة ٥٤ .

ولم يكن ابن رشد من الذين يعيبون على الآخرين أشياء يرتكبها. كلا. لقد كانت هناك طريقة مارسها ملوك زمانه -ومورست من قبل وتمارس من بعد- وهي ما يسمى بالدارجة المغربية "التتريك"، وما أطلق عليه على عهد معاوية اسم "الاستخراج"، وما يطلق عليه اليوم اسم "المصادرة"، وذلك بأن يلجأ الحاكم إلى الانتقام من الشخص الذي يريد معاقبته لأمر ما، لا يريد التعريف به، إلى مصادرة أملاكه بدعوى تطبيق "العدل"، ويكون ذلك مبررا بصورة خاصة مع الموظفين الكبار من وزراء وقضاة ومن يظن بهم أنهم استغنوا من المنصب الذي قلده الحاكم إياهم. وكم من وزراء وقضاة عوقبوا هذا النوع من العقاب زمن ابن رشد، إلا ابن رشد نفسه. فعندما قرر المنصور محاكمته، بتحريض من حساده، ولأسباب سياسية شرحناها في هذا الكتاب، لم يجد ذريعة يخفي بها السبب الحقيقي في محاكمته غير دعوى "الاشتغال بعلوم الأوائل"، هذه العلوم التي كان قد مضى نحو خمس عشرة سنة على اشتغاله بها على عهد المنصور نفسه وبعلمه، وما ينيف عن أربعين سنة بطلب من أبيه الخليفة المتنور أبي يعقوب.

وإنما لجأ المنصور إلى هذه التهمة الغريبة التي تقتضي منه التنكر لأربعين سنة من تاريخ حكم أسرته لأنه لم يجد ما يمكن أن يؤاخذ على فيلسوفنا الذي تولى قضاء قرطبة وقضاء اشبيلية. ذلك لأن اتهام ابن رشد في هذا المجال كان يعني اتهام الناس جميعا في ما رأوه منه وما سمعوه عنه في مجال القضاء وغيره من المجالات: أعني الفضيلة الخلقية التي طبعت سلوك ابن رشد في القضاء مثلما طبعت الفضيلة العلمية عقله وفكره.

لقد شهد له جميع الذين ترجموا لحياته بالفضل والاستقامة والنزاهة وخدمة الصالح العام، إلى درجة أن ابن الأبار لم يتردد في القول : "ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا". ثم يضيف: " وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا (...) وولي قضاء قرطبة (...) فحمدت سيرته، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترقيع حال ولا جمع مال، إنما قصرها على مصالح أهل بلاده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة". وقد ردد هذه الشهادة جميع الذين ترجموا له فقال ابن عبد الملك المراكشي: "كان على تمكن حظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه، ولا في استجرار منفعة

لنفسه. إنما كان يقصره على أهل بلده خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامـة". وينقل ابن أبي أصيبعة عن القاضي أبي مروان الباجي هذه الشهادة، قـال: "كـان القاضي أبو الوليد ابن رشد حسن الرأي ذكيا، رث البزة قوي النفس". وكانت قوة نفسه تأبى عليه أن يكون غير ما هو مع جميع الناس، الضعيف والقوي سواء. فإذا تدخل الخليفة المنصور في ميدان العلم، من غير علم، صاح فيه كما يصيح الأستاذ في تلميذ أو طالب: "تسمع يا أخي"! يقولها باللغة الطبيعية "جاريا في ذلك على طريقة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدَمة الملوك ومُتحيِّلو الكتاب من الإطراء والتقريـظ"[1]. يشـهد بذلـك مـا ختـم بـه كتابه "فصل المقال" إذ كتب في معرض الثناء على الدولـة، لا ليمـدح بـل ليسـجل واقعا ويبرز إيجابيات بلغة طبيعية تراعي النسبية في القول والحكم، هـي أبلـغ في التعبير عن الحقيقة من عبارات "الإطراء والتقريظ". يقول: " وقـد رفـع الله **كثـيرا** (=وليس جميع) من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضـلات (=الـتي أصابت الحكمة والشريعة) بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى **كثير** (=وليس إلى جميع) مـن الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق" (=الفلاسفة).

ولم يـتردد فيلسـوف قرطبـة في انتقـاد مـن سـبقوه مـن الفلاسـفة والشـراح كالفارابي وابن سينا، والإسكندر وثامسطيوس قبلهما، بلهجة لا تخلو مـن العنـف "الفلسفي"، عندما يلاحظ أنهم ارتكبوا أخطاء لا تليق بالعلماء، سواء في الفهم أو في التأويل، ولكن دون أن ينسى الشهادة لهم بالفضل، في ما كان لهم فيه فضل عليه أو على غيره. ولم يتعصب إلا للحق والصواب. ولم يكن يتردد في الاعتراف بالخطأ إذا تبين له أنه ارتكب خطأ. ولم يكن يتردد في التصريح بالتقصير وباحتمال وقوعه في الخطأ، والتنبيه إلى أن رأيـه لا يمثـل الحقيقـة النهائيـة، طالبـا مـن قرائـه أن يكاتبوه ويطرحوا ما قد يبدو لهم من شكوك أو مآخذ على مـا قـرره في مسـألة مـن المسائل. يقول في آخر مقالة الزاي من كتابه "شرح ما بعد الطبيعـة" الـذي ألفـه في أواخر عمره، بعد ما لا يقل عن أربعين عاما من البحث والتأليف والتدريس: "هنا

(١) عبد الواحد المراكشي. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. دار الكتاب. الدار البيضاء. ١٩٧٨. ص ٤٣٨.

انقضت هذه المقالة، والحمد لواهب العقل كثيرا. وقد بلغت في تفسيرها أقصى ما انتهى إليه جهدي بعد تعب طويل وعناية بالغة. وأنا أقول لمن وقف على تفسيرنا لهذا الكتاب ما قاله أرسطو في آخر كتاب السفسطة: إنه من وقف على تقصير منا في ما وضعناه فليعذرنا". وفي "شرح كتاب النفس"، يقول بصدد طبيعة العقل، بعد أن انتهى من مناقشة آراء الشراح السابقين ونقدها: "ولما كان ذلك كما وصفنا، فقد ينبغي أن ندلي هنا برأينا. وإذا كان ما ظهر لي لا يفسر كل شيء فقد يكون منطلقا لتفسير أكمل. ولهذا أطلب الآن من الأصحاب الذي سيقرؤون هذا الكتاب أن يطرحوا أسئلتهم كتابة، لأنه قد نجد الحقيقة بهذه الطريقة، إذا لم أكن قد صادفتها بعد. وإذا كنت قد صادفتها، كما يخيل إليّ، فإن أسئلتهم ستساعدني على توضيحها أكثر. و كما يقول أرسطو: فالحق يوافق الحق ويشهد له".(٢)

و"الحقيقة" التي يقول فيلسوفنا -بتواضع العلماء- إنه يمكن أن يكون قد عثر عليها هي من "أخطر" الحقائق الفلسفية في العصور الوسطى، وقد تبناها "الرشديون اللاتين" ووظفوها في صراعهم ضد الكنيسة. ومعلوم أن رجال الكنيسة قد حملوا حملة شعواء على ابن رشد منذ القرن الثالث عشر واستمرت الحملة إلى القرن الثامن عشر! وكان أخطر شيء في فكر ابن رشد: في نظرهم، هو تلك "الحقيقة" التي نوه فيلسوفنا في النص السابق بعثوره عليها، أعني: وحدة العقل الهيولاني وأزليته، وخلود النوع الإنساني. وهي الحقيقة التي رأى أنها "ما يقتضيه مذهب أرسطو"، في المسألة التي تركها هذا الأخير معلقة، مسألة: طبيعة العقل الهيولاني: أمفارق هو وأزلي، أم لا؟ والحق أن ابن رشد كان في هذه المسألة فيلسوفا عميقا وأصيلا وليس مجرد شارح، كما سنرى بعد.

قال ابن رشد فعلا في شرحه على اللفظ لكتاب النفس لأرسطو بوحدة العقل الهيولاني وأزليته وبخلود النوع الإنساني. أما "قدم العالم" فقد دافع عن وجهة النظر القائلة به في جميع كتبه، مبينا أن ذلك لا يتعارض مع ظواهر نصوص الشرع (القرآن)، وأن العقل الذي يقضي بوجود مبدأ أول أزلي (الله) يقضي في الوقت نفسه

---

(٢) ابن رشد. شرح كتاب النفس.

Averroès. **L'intelligence et la pensée.** Présentation et traduction inédite par Alain de Libéra. Paris, Flammarion. 1998. p. 69.

أن تكون صفاته وأفعاله أزلية كوجوده. ولما كان العالم فعله، فالعقل يقضي أن يكون تابعا للفعل الإلهي في أزليته. وليس معنى كونه قديما أنه غير حادث مطلقا. بل هو غير حادث فقط الحدوث الذي في الشاهد. أما في الحقيقة فهو دائم الحدوث. أما خلود العقل الهيولاني وخلود النوع الإنساني فلا يتعارضان مع الدين في شيء، بل هو الطريق لإثبات المعاد وخلود النفس. كما لا يتعارض القول بـ"وحدة العقل الهيولاني" مع الحساب والثواب والعقاب يوم القيامة لأن الجزاء يخص ما اكتسبه الإنسان، والعقل المكتسب هو عقل فردي. وهذا يعني أن في النفس البشرية جزءا خالدا أزليا لأنه فعل الله، وفعله أزلي، وجزءا حادثا فانيا هو المكتسب الذي يرجع أصله إلى الصور الخيالية والإدراكات الحسية وما يتبع ذلك من نزوعات وأفعال.

لم يتردد الفيلسوف الفقيه المجتهد أبو الوليد ابن رشد في التصريح بهذا الذي كان يبدو له أنه الحقيقة التي يقول بها العقل، وهي في نظره واجتهاده لا تتعارض مع الدين لأنها لا تمس أي مبدأ من مبادئه. ومبادئ الدين هي الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر. أما تفصيل القول في هذه المبادئ فهو مسألة اجتهاد. والاجتهاد في العقيدة كما في الشريعة جائز، وأحيانا واجب، ولكن فقط للعلماء الذي يستجمعون شروط الاجتهاد التي هي أولا وقبل كل شيء: "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"، إضافة إلى "الفطرة الفائقة" وتحصيل العلوم الضرورية.

إن ابن رشد يضع نفسه فعلا في مرتبة المجتهد في النظريات كما في الفقهيات. وهذه مرتبة لم ينكرها عليه أحد، ولن يستطيع أحد أن يشكك في استحقاقه لها. ومع ذلك فلم يكن فيلسوف قرطبة يدعي امتلاك الحقيقة. بل كان يرى أن الاجتهاد في النظريات كالاجتهاد في الفقهيات معرض صاحبه للصواب والخطأ، خصوصا في "المسائل العويصة". ولذلك وجدناه يطلب من قرائه أن يبعثوا له اعتراضاتهم وشكوكهم كتابة كي يتمكن من القيام بالمراجعة لموقفه، إذا كان ذلك سيقترب به من الحقيقة بمسافات أكبر. ومع ذلك يبقى الاجتهاد في النظريات اجتهادا فرديا مفتوحا للخطأ، إذ لا يتقرر فيه إجماع كما يمكن أن يتقرر في الفقهيات. من أجل ذلك -يقول ابن رشد- "يشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه

المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين". هذا إذا كان الاجتهاد من العلماء المستجمعين للشروط التي ذكرنا. أما غيرهم ممن لم تجتمع فيهم تلك الشروط، أعني الفطرة الفائقة والعلم الكافي والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية، فهؤلاء خطأهم غير مصفوح عنه في الشرع: "فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية". وذلك كما هو الحال في الخطأ في الطب والسياسة. فإن كان الخطأ صادرا عن طبيب مقتدر أو حاكم عادل، فهو مصفوح عنه، أما إذا كان من مدعي الطب أو من حاكم غير عادل فهو إثم يعاقب عليه.[٣]

وهذا الموقف الاجتهادي في الاجتهاد، المتسم بالانفتاح والاعتراف بالاختلاف وإمكانية الخطأ، لا بل وبالحق فيه، يعكس ميزة في فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها لا نجدها في غيره، لا في الفلاسفة ولا في الفقهاء! نقصد بذلك جمعه بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الدينية وفي العلوم العقلية سواء بسواء. والواقع أنه لم يكن في فلاسفة الإسلام من كان على معرفة كافية بعلوم الدين، فلم نسمع عن أحده منهم أنه كان فقيها أو قاضيا أو محدثا. ولم يكن في علماء الإسلام من كان على اطلاع على الفلسفة وعلومها من موقع البحث عن الحقيقة مجردا عن هوى التمذهب، ولا عن دافع الرد على الخصم من موقع التخاصم المذهبي. حتى الغزالي فهو يعترف أنه لم يطلع على الفلسفة وعلومها إلا من كتب ابن سينا. وهذا الأخير لم يستجمع شروط الاجتهاد التي نص عليها فيلسوف قرطبة. فقد تأول على أرسطو أشياء تقع خارج ما يقتضيه مذهبه، فنقصته العدالة الشرعية من هذه الجهة. وهو يصرح في كتابه "الشفاء" الذي عرض فيه "ما صح" عنده -كما قال- من مذهب المشائين، يصرح أن الحق عنده ليس ما يقوله في هذا الكتاب الذي أودع فيه "الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء" في الصناعة، محتفظا بـ" الحق الذي لا مجمجة فيه" في كتاب آخر..! وهذا إخلال صريح بما سماه ابن رشد بـ"الفضيلة العلمية".

إن جمع ابن رشد بين مرتبة الاجتهاد في العلوم الشرعية كما في العلوم الفلسفية -أو بين الأصالة والمعاصرة كما نقول اليوم- قد أكسبه ثقة بالنفس كبيرة،

---

(٣) ابن رشد. فصل المقال. نفس المعطيات السابقة. ص ٩٧ وما بعدها.

وجعلـه في الوقـت نفسـه يعـي تمـام الوعـي نسـبية الحقيقـة، في المجـالين معـا: فالحقيقة في العلوم الشرعية كما في العلوم العقلية هي دوما "تأويل". تأويل "ظواهـر النصوص" وتأويل "ظواهر الطبيعة". والتأويل فعل عقل بشري قاصر بطبعه معرض للخطأ. ولكنه قوي بقدرته على مراجعة أحكامه وتصحيحها.

وإذا كان فيلسـوف قرطبـة وقـاضي قضاتـها قـد أمسـك قلمـه ولسـانه عـن "التبجح" والتنويه الذاتي الذين اتسم بهما خطاب كل من الغزالي وابن سينا، فإنه لم يتردد، في مقابل ذلك، بالاعتراف مرات كثيرة بالقصور والنقصان. من ذلك مثلا اعترافه بأن ما منعه من التأليف في جزئيات الطب (الطب التجريـبي) هـو أنـه لم يمارس مهنة الطب بما فيه الكفاية، يقول: "وذلـك أنـي لم أزاولهـا كبـير مزاولـة اللهم إلا في نفسي أو في أقرباء لنا أو أصدقاء". أما الطب النظري أو "الكليات" فقد ألف فيه، ليس فقط لكونه درسه في أمهات المراجع، بـل أيضـا لأنـه كـان يمسك بأصوله العلمية، أعني العلم الطبيعي.

* * *

وبعد، فإذا كان لنا أن نوجز مقومات شخصية ابن رشد في كلمات فقد يجب القول إنه جمع بين العلم والفضيلة. كان يجسد بحق الفكرة التي قال بها سـقراط، وهي أن المعرفة أساس الفضيلة. "الفضيلة علم والرذيلة جهل"، فالعالِم لا يكون إلا فاضلا في تصور سقراط. وإذا كان هذا التصور لا يجد له تطبيقات كافية في التاريخ، فإن ابن رشد كان بحق أحد أولئك القلائل الذيـن اقـترن لديـهم العلـم بالفضيلـة، ليكون حكمة و يكون صاحبه حكيما.



الفصل الأول

الدراسة والهاجس البيداغوجي

١- إطار "تقليدي" وأسئلة معاصرة

لم يخلف ابن رشد أي نص في السيرة الذاتية أو ما يشبهها -على الأقل فيما بقي معروفا من نصوصه. وباستثناء فقرتين أوردهما عبد الواحد المراكشي في كتابه "المعجب"، رواية عن تلميذ لابن رشد، يتحدث فيلسوفنا في إحداهما عن لقائه الأول بـ"أمير المؤمنين"، وفي الأخرى عن اقتراح ابن طفيل عليه، باسم هذا "الأمير"، تلخيص كتب أرسطو و"رفع القلق عن عبارته ليسهل فهمها على الناس"، باستثناء هاتين الفقرتين اللتين تُرويان على لسان ابن رشد، فإننا نكاد لا نعثر له على حديث عن شؤونه الشخصية، ماعدا عبارات سجلها قلمه، بين ثنايا هذا الكتاب أو ذاك، أشار في بعضها باقتضاب شديد إلى ما سبق أن فعل أو ما ينوي فعله في مجال البحث العلمي والكتابة والتأليف، أو إلى ما حركه إلى تأليف هذا الكتاب أو ذاك؛ وأخبر في بعضها الآخر عن تنقله بين قرطبة واشبيلية ومراكش، مسجلا ملاحظات سريعة بعبارات مقتضبة جدا، أو معبرا عن إحساسه بالغبطة أو بالمرارة مما له علاقة بوضعيته كفيلسوف. وبالجملة فكل ما سجله ابن رشد بقلمه أو روي عنه، مما يتعلق بشأنه الشخصي، لا يخرج عن مجال مسيرته العلمية.

أما كتب التراجم فتكاد لا تخرج عما قاله ابن الأبار في كتابه "التكملة" ومحمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي في كتابه " الذيل والتكملة" -وهذا الأخير أوفى مرجع في الموضوع. ومن هذين الكتابين ونصوص أخرى تكرر ما ورد فيهما أو تضيف إليهما أشياء أخرى غير ذات قيمة كبرى، يستقي الباحث عناصر موجهة

لأي حديث عن سيرة ابن رشد. وهذه العناصر هي بالسرد التقليدي: أسرته ونسبه، دراسته، الوظائف التي تقلدها، تآليفه، نكبته ووفاته.

فهل سنتقيد بهذا النموذج التقليدي عند الحديث عن سيرة أكبر الفلاسفة في الإسلام، بل في العصور الوسطى عامة؟ هل نستسلم لما فرضه علينا تواضعه الجم من "نكران الذات"، وكأنه يريد أن يتميز، حتى في هذا المجال، عن الرجلين اللذين جادلهما وبين مواطن الشطط والخطأ في فكرهما: أبي حامد الغزالي الذي سجل بقلمه سيرته الروحية، كما أرادها، في كتابه "المنقذ من الضلال"، وأبي علي بن سينا الذي أملى تفاصيل عن حياته ومشاريعه الفكرية على أحد تلامذته؟

الواقع أن هذا النموذج التقليدي، "الجاف"، الذي تفرضه علينا كتب التراجم عند حديثها عن ابن رشد، يتحول إلى إطار حي ملائم، إذا نحن عرفنا كيف نطرح فيه ومن خلاله، أسئلة معاصرة لنا نحن، حول الثغرات التي يكتشفها الباحث المعاصر في "المواد" التي ملأ بها أصحاب التراجم نموذجهم التقليدي ذاك، وعرفنا أيضا كيف نوظف، في سد فجوات ذلك النموذج وتوسيع إطاره، ما نجده في كثير من كتب فيلسوفنا من عبارات تعين على ذلك، وعرفنا أيضا كيف نربط ذلك كله بالأحداث التي عاصرها فيلسوفنا، السياسية منها وغير السياسية. إن الباحث الذي يطمح إلى تجاوز ذلك الإطار الضيق الذي تتحدث عنه فيه كتب التراجم، مطالب بالتنقيب و"التفتيش" بين ثنايا نصوصه، مع استحضار الأحداث السياسية التي لابد أن يتأثر بها كل من يعيش في وضعية تفرض عليه الاحتكاك المباشر مع رجال الدولة.

لنتحرك إذن داخل هذا الإطار "التقليدي" مع التركيز على طرح ما يتحمله من أسئلة معاصرة لنا، و"الحفر" بالتالي عن الأجوبة الممكنة التي تنطوي عليها، بصورة ما، المواد التي سجلها فيه المؤلفون القدامى، مع التنقيب في النصوص الرشدية المتوافرة لدينا.

٢- النسب والأسرة

يتسلسل نسب فيلسوفنا، كما حققه صاحب "الذيل والتكملة"، عبر شجرة تضم ثمانية آباء، فهو: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن

أحمد بن عبد الله بن رشد. وهذا التناوب بين "محمد" و"أحمد" يدل على اعتزاز الأسرة بآبائها: فالولد يسمى باسم جده ليخلفه ويحافظ على ذكراه وليكون مثله. وإذا سمي باسم أبيه فالغالب أنه ولد بعد وفاته، فيسمى باسمه تخليدا له وتأكيدا للاستمرارية! أما انحصار أسماء آباء صاحبنا في "محمد" و"أحمد" إلى جده السابع (عبد الله) فيشير إلى ارتباط الأسرة بـ"خير الأسماء" عند المسلمين، اسم رسول الإسلام.

حاول بعض حساد فيلسوفنا الطعن في نسبه بمناسبة نكبته: فقد فرض عليه الخليفة الموحدي المنصور، إثر محاكمة صورية سنعرض لها فيما بعد، فرض عليه الإقامة الإجبارية في قرية أليسانة بجوار قرطبة، وكانت مسكنا لليهود خاصة. قالوا إنما نفاه الخليفة إلى هذه القرية "اليهودية" لأنه "ينسب إلى بني إسرائيل وأنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس". وإذا كان صحيحا أن جل القبائل العربية في الأندلس قد احتفظت بـ"النسب" الذي يربطها بـ "أصول" لها في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فإنه لاشيء يبرر هذا التأويل: فقد قيل به لتفسير اختيار الخليفة نفيه إلى قرية قريبة من قرطبة معظم سكانها كانوا من اليهود. والعلاقة بين الأمرين واهية، بل ومغرضة كما هو واضح.

على أنه لو كانت أسرة ابن رشد تشعر بالحرج في شأن نسبها لعمدت، وهي من البيوتات المرموقة صاحبة النفوذ المعنوي الكبير، إلى اصطناع نسب عربي، كما جرت العادة يومئذ في المغرب والأندلس وبلدان المشرق. وصنع شجرات النسب أمر شائع معروف في المجتمع العربي والإسلامي. وقد سبق أن نسب ابن حزم إلى رجل فارسي اسمه "يزيد" قيل عنه إنه من موالي يزيد بن أبي سفيان، وهو من الفاتحين الأول توفي سنة ١٨هـ. هذا في حين أن الأبحاث الحديثة تقول عنه، أعني ابن حزم، إنه "خرج من أسرة من أهل أسبانيا الغربية كانت تقيم في لبلة، وكانت تدين بالنصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامي أمدا غير قصير إلى أن اعتنق حزم، جد صاحبنا، الإسلام في منتصف القرن الثالث الهجري"(١).

وصدق ابن خلدون الذي قال: " النسب أمر وهمي لا حقيقة له [...] وأن الصريح

---

(١) محمد طه الحاجري. ابن حزم: صورة أندلسية. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٢. ص ١٧.

من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب (=الأعراب) ومن في معناهم".[٢]

٣- بنو حمدين : منع الرأي... والطموح السياسي

كان على رأس الفقهاء في الأندلس في هذا العصر، عصر المرابطين، أسرتان: بنو حمدين وبنو رشد. وبينما كان بنو حمدين طموحين سياسيا ميالين إلى ترجمة مكانتهم العلمية والاجتماعية إلى نفوذ سياسي مباشر، كان بنو رشد أميل إلى الوقوف عند حدود الوجاهة العلمية والاجتماعية. ومن مظاهر الطموح السياسي لفقهاء بني حمدين الحملة الشرسة التي شنها كبيرهم أبو عبد الله محمد بن حمدين قاضي قضاة قرطبة على كتاب "الإحياء" للغزالي بمجرد ما وصل إلى الأندلس. ومعلوم أن الغزالي كان يريد أن يجعل من كتابه "علوم الدين" فقها للروح بعد أن غرق الفقه الرسمي في "الرسوم" والشكليات وصار الناس يتخذون من الفروع أصولا، وخلا الميدان من العلماء المجتهدين. لقد "شغر منهم الزمان -كما يقول الغزالي- ولم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا"، إلى غير ذلك من العبارات الجارحة في حق الفقهاء والتي ملأ بها الغزالي مقدمة كتابه وبثها في ثنايا أجزائه.

لقد رأى فقهاء قرطبة في كتاب "الإحياء" دعوة مباشرة إلى الحد من نفوذهم والثورة عليهم فتجندوا ضده، وقاد الحملة أبو القاسم ابن حمدين فأفتوا بتكفير من قرأ كتاب "الإحياء"، واستصدروا من الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين أمرا بإحراقه. فجمعت نسخه وأشعلت فيها النيران في قرطبة وغيرها من حواضر الأندلس والمغرب وكان ذلك سنة ٥٠٣ هـ، قبل مولد فيلسوفنا بسبع عشرة سنة.

ومن مظاهر الطموح السياسي لبني حمدين قيام القاضي أبي جعفر، أخي أبي القاسم المذكور، بركوب ثورة أهل قرطبة على الوالي المرابطي (بسبب اعتداء أحد جنوده على امرأة من أهل قرطبة!). خلع أهل قرطبة بيعة المرابطين وأقاموا حكما "جماعيا"، جعلوا على رأسه ابن حمدين هذا سنة ٥٣٩ هـ. ثم ما لبث أن استبد

(٢) ابن خلدون . المقدمة. لجنة البيان العربي. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ج٢. ط ١. القاهرة. ١٩٥٨. ص ٤٢٤-٤٢٥.

بالأمر وتسمى بـ "أمير المسلمين وناصر الدين". فقام ضده فريق من أهل قرطبة واستدعوا ابن هود (آخر ملوك بني هود في سرقسطة) الذي كان يقيم في كنف ملك قشتالة ففر ابن حمدين هاربا. ولم يمض إلا وقت قصير حتى ثار أهل قرطبة على ابن هود هذا وطردوه وأعادوا ابن حمدين ثانية. ثم إن خصومه من الفقهاء وغيرهم استدعوا ابن غانية، أحد الثوار العتاة على المرابطين الذي كان مستوليا على اشبيلية آنذاك، فلبى دعوتهم وجاء قرطبة وأخرج منها ابن حمدين، فاستنجد هذا الأخير بملك قشتالة "النصراني" فدخل قرطبة سنة ٥٤٠هـ. غير أن ملك قشتالة رأى أن من مصلحته مهادنة ابن غانية والتحالف معه فنصبه على قرطبة.

جرت تلك الحوادث أثناء الحروب بين المرابطين والموحدين، وكان ابن رشد الفيلسوف قد ولد سنة ٥٢٠ هـ بقرطبة، فعاش قسما من تلك الأحداث في طفولته وشبابه، وبقيت عالقة في ذاكرته كتجربة جديرة بالاعتبار واستخلاص الدرس. وذلك ما فعله في كتابه الذي اختصر فيه جمهورية أفلاطون، حيث ذكر تجربة الحكم الجماعي في قرطبة وتحوله، مع ابن غانية، إلى استبداد، أو "وحدانية التسلط" حسب تعبيره، ذكر ذلك كمثال يؤكد نظرية أفلاطون في تحول "المدينة الديموقراطية" (=الجماعية) إلى مدينة الاستبداد والطغيان[٣].

ولما انتصر الموحدون على المرابطين وتمكن عبد المومن من تأسيس دولتهم والاستيلاء على مراكش عاصمتها سنة ٥٤١ هـ قصده ابن حمدين في من قصده من "الثوار" في الأندلس، ولكن بدون طائل، فعاد إلى الأندلس واستقر بمالقة يجتر فشله إلى أن توفي سنة ٥٤٦ هـ.

٤- بنو رشد..."إلى العلم أميل"

ذلك عن بني حمدين، أما بنو رشد فكان أبرز شخصية فيهم هو الإمام ابن رشد **الجد** (تمييزا له عن فيلسوفنا ابن رشد **الحفيد**) المولود سنة ٤٥٠ بقرطبة، والذي يعد من أكبر فقهاء الأندلس على الإطلاق. تتلمذ عليه الفقيه الشهير القاضي عياض وغيره من كبار الفقهاء والمحدثين. وتولى منصب قاضي قضاة قرطبة -أو

---

(٣) أنظر: ابن رشد. **الضروري في السياسة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. فقرة ٣٣٤.

قاضي الجماعة فيها– سنة ٥١١هـ على عهد علي بن تاشفين، الملك المرابطي، فـ "سار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقة" وعرف بـ "الجلالة والفضل، والذكاء والنبل، والنزاهة والحلم، والمعرفة والعلم". ومع أنه قام بمهام دبلوماسية تفاوضية، تارة بتكليف من الملك المرابطي، وتارة للتحدث باسم أهل قرطبة، فإنه لم تكن له أية مطامح سياسية، إذ "كان إلى العلم أميل" كما يقول عنه المؤرخون. وكان قد بدأ قبل توليه القضاء، تأليف كتابه "البيان والتحصيل"، وهو موسوعة فقهية في عدة مجلدات، فبقي مرتبطا به إلى أن طلب الاستعفاء من القضاء سنة ٥١٥هـ لينقطع إلى التأليف والتدريس. وكان من جملة ما ألف كتابه الشهير "المقدمات" في الفقه أيضا. توفي عام ٥٢٠ هـ، قبيل ميلاد فيلسوفنا بنحو شهر أو يزيد، فسمي المولود الجديد باسمه تيمنا وتخليدا لذكراه.

أما ابنه أبو القاسم، والد فيلسوفنا، فكان هو الآخر فقيها له عدة تآليف في الفقه والحديث. وكان له مجلس تدريس في جامع قرطبة، وله تفسير للقرآن في أسفار، وشرحا على سنن النسائي، و"برنامجا" ذكر فيه شيوخه وما رواه عنهم. وقد تولى قضاء قرطبة سنة ٥٣٢هـ بعد عزل القاضي "الثائر" أبي جعفر بن حمدين الذي سبق الكلام عنه، وبذلك دخل في سلك كبار رجال الدولة كأبيه. ولكنه كان مثله إلى العلم أميل، فاستعفى من القضاء وتفرغ، كما فعل والده، للتدريس والتأليف إلى أن توفي سنة ٥٦٣هـ، وابنه فيلسوف قرطبة في أوج نضجه الفلسفي وقمة مجده العلمي والسياسي بوصفه طبيبا للخليفة الموحدي وأحد الموجهين للسياسة الثقافية للدولة.

ترك فيلسوفنا عدة أولاد تخص التراجم بالذكر منهم "أحمد" الذي سمي هو الآخر باسم جده، وكني مثله بأبي القاسم، وقد توفي سنة ٦٢٢ هـ. كان هو الآخر فقيها وقاضيا "في بعض جهات الأندلس" فـ"حمدت سيرته فيه" كأسلافه، هذا إضافة إلى اهتمامه بالطب. أما ابنه الثاني، الذي سمي باسم جده الأعلى "عبد الله"، وكني بأبي محمد، فقد اشتهر في الطب أكثر من اشتهاره في الفقه. كان طبيبا للخليفة الموحدي الناصر، ابن يعقوب المنصور.

ومع أن أصحاب كتب التراجم والطبقات يذكرون أنه كان لفيلسوفنا أولاد آخرون فإن أيا منهم، سواء من ذكرته هذه الكتب أو من لم تذكره، لم يشتهر

بالفلسفة كأبيهم. لقد "ورثوا" منه الفقه والطب، و"تفرق فيهم" هذان العلمان. أما الفلسفة فقد اختص بها هو وحده: لم يرثها من أحد من آبائه ولم يشتهر بها أحد من أبنائه، وإن كانت لبعضهم مشاركة فيها فبالعرض لا بالذات –حسب عبارة القدماء– أعني من جهة اشتغالهم بالطب وليس بوصفهم فلاسفة! ذلك ما يخبرنا به فيلسوفنا الذي كتب يقول في خاتمة كتابه المشهور بـ"تلخيص كتاب المزاج" لجالينوس: "وأكثر ما حركني إليه (=إلى تلخيص هذا الكتاب) ابناي أبو القاسم وأبو محمد، إذ كانت لهما مشاركة في هذه الصناعة وفي العلوم الحكمية التي لا يتم النظر في هذه الصناعة إلا بها، كما بين ذلك جالينوس في مقالته: أن الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضرورة".(٤)

٥- نظام التعليم والدراسة

لا نعرف إلا النزر اليسير حول دراسة ابن رشد، خاصة ما يتعلق منها بالفلسفة وعلومها. أما "العلوم النقلية"، من تفسير وحديث وفقه ولغة ونحو وبلاغة وشعر الخ، وهي وحدها كانت مادة التعليم "الرسمي" في عصره، فلابد أن يكون فيلسوفنا قد درسها على الطريقة التي كانت سائدة في الأندلس في ذلك الوقت، والتي وصفها أبو بكر بن العربي، الفقيه المشهور المتوفى سنة ٥٤٣ هـ، –وابن رشد يومئذ في الثالثة والعشرين من عمره– بقوله: "وصار الصبي إذا عقل، وسلكوا به أمثل طريقة لهم، علموه كتاب الله، ثم نقلوه إلى الأدب، ثم إلى الموطأ (موسوعة الإمام مالك في الفقه) ثم إلى "المدونة" (أشهر كتاب مرجعي في الفقه المالكي بالمغرب العربي والأندلس يومئذ، لصاحبها سحنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ)، ثم إلى وثائق ابن العطار يختمون له بأحكام ابن سهل" (كل ذلك في الفقه).(٥)

وإذن، فمما لاشك فيه أن فيلسوفنا قد بدأ دراسته في صباه المبكر بحفظ القرآن الكريم حفظا متقنا، فقد بقي عالقا بذاكرته إلى أن أسلم الروح. وهذا ما يظهر

(٤) ابن رشد. **تلخيص كتاب المزاج لجالينوس**. ضمن مجموع بعنوان "تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس" (كذا). تحقيق كونثبثيون باثكيث دي بينيتو. المجلس الأعلى للبحوث العلمية. المعهد الأسباني العربي للثقافة. مدريد. ١٩٨٤. ص٩٤.

(٥) ذكره: المختار بن الطاهر التليلي. **ابن رشد (الجد) وكتاب المقدمات**. الدار العربية للكتاب بيروت. ١٩٨٨. ص ١٠٢، نقلا عن ابن فرحون: **الديباج**. ص ١٢١.

واضحا من استحضاره السريع والتلقائي للعديد من الآيات في مؤلفاته ذات الصلة، مثل "بداية المجتهد" و"فصل المقال" و "الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت"، وأيضا في كتبه الأخرى، الفلسفية والعلمية. أما في الفقه والحديث فتذكر المصادر أنه حفظ "المدونة" وقرأ "الموطأ" على أبيه "حفظا"، كما تلقى الحديث عن آخرين من كبار المحدثين في زمانه، وكان يستشهد به في كتبه، بسهولة وعن حفظ، كلما استدعى السياق ذلك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اشتهر عنه أنه كان له "الحظ الوافر من العربية"، وأنه ألف كتابا بعنوان "الضروري في النحو"، وأنه كان يحفظ الكثير من شعر المتنبي وأبي تمام، وأنه كان يتمثل بشعرهما، إضافة إلى شعراء آخرين بما فيهم شعراء الجاهلية. كما تدل كتاباته على أنه كان على معرفة دقيقة وواسعة بـ"علم الكلام" خاصة منه علم الكلام الأشعري.

أما دراسته للعلوم القديمة فلا تمدنا كتب التراجم بشأنها إلا بكلام عام ومقتضب، من قبيل: "أخذ علم الطب عن أبي مروان بن جريول البلنسي" (ابن الأبار)، "وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكمية" (ابن أبي أصيبعة)، كما أخذ عن أبي مروان عبد الملك بن زهر أشهر أطباء الأندلس في زمانه، وقد وصفه ابن رشد نفسه بأنه كان أعظم طبيب بعد جالينوس، وهو والد الطبيب الشهير أبي بكر بن زهر، صديق فيلسوفنا، والمتوفى في نفس السنة التي توفي فيها هو، أعني سنة ٥٩٥ هـ.

أما المنطق والفلسفة، بالتحديد، فلا تذكر المصادر أساتذته فيهما، ولكن مما لا شك فيه أنه درس كتب أبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة الذي ينتمي إلى المدرسة الرياضية الفلسفية التي ازدهرت في سرقسطة قبل سقوطها في أيدي الأسبان عام ٥١٢ هـ. وكان ابن باجة قد غادرها إلى اشبيلية ثم شاطبة ليقيم أخيرا في فاس حيث توفى سنة ٥٣٣ هـ، وابن رشد في الثالثة عشرة من عمره. لم يدرس ابن رشد ولا صديقه ابن طفيل المتوفى سنة ٥٨١ هـ على ابن باجة مباشرة، ولكنهما درسا كتبه وتأثرا بها. وكان ابن رشد في أولى مراحل تكوينه الفلسفي متأثرا به إلى حد كبير، ثم استقل بآرائه وتجاوزه فيما بعد.

وإذا كنا لا نتوفر على وصف لبرنامج التعليم الذي كان سائدا في الأندلس في مجال دراسة العلوم العقلية على غرار الوصف الذي قدمه لنا عن العلوم النقلية الفقيه ابن العربي، فإن بين أيدينا، في المقابل، وصف مفصل لحال العلوم العقلية وتطورها في الأندلس أتحفنا به ابن طفيل، الذي كتب يقول في مقدمة كتابه "حي ابن يقظان" ما نصه: " إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال [...] ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ"، المعروف بابن باجة. وبعد أن يذكر تآليف هذا الأخير وطريقته فيها الخ، يضيف قائلا: "فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه. وأما من كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفا. وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره".

ثم يحدثنا ابن طفيل عما وصلهم إلى الأندلس آنذاك من كتب فلاسفة المشرق، فيذكر كتب الفارابي ويقول عنها: "وأكثرها في المنطق. وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك" خصوصا شكه في "حشر الأجساد". والجدير بالذكر أن ابن باجة دافع عن الفارابي في هذه المسألة، فنفى التهمة عنه وقال: "أما ما يظن بأبي نصر في كلامه فيما شرحه من كتاب "الأخلاق" (لأرسطو)، من أنه لا بقاء بعد الموت والمفارقة (=للجسد)، ولا سعادة إلا السعادة المدينية، ولا وجود إلا الوجود المحسوس، وأن ما يقال أن بها وجودا آخر غير الوجود المحسوس خرافات عجائز، هذا كله باطل ومكذوب فيه على أبي نصر".[٦] ويشير ابن طفيل إلى ابن سينا ويذكر كتابه "الشفاء" الذي ألفه "على مذهب المشائين" والذي صرح فيه أن "الحق الذي لا جمجمة فيه" عنده قد أودعه في كتاب آخر سماه

---

(٦) ابن باجة. رسائل فلسفية. تحقيق جمال الدين العلوي. دار النشر المغربية. الدار البيضاء. ١٩٩٣. ص ١٩٧.

بـ"الفلسفة المشرقية". ثم يلاحظ ابن طفيل أن "في كتـاب "الشـفاء" أشـياء لم تبلـغ إلينا من أرسطو. أما كتب أبي حامد الغزالي فيقول عنها ابن طفيل: إنها "بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحـل في آخـر، وتكفـر بأشـياء ثـم تحللـها" الخ.[٧]

تضعنا هذه الشهادات أمام معطيـات جديـرة بالاعتبـار بخصـوص موضوعنـا سنبرزها في المسائل التالية:

١- يبدو واضحا أن نظام التعليـم بـالأندلس زمـن ابـن رشـد، والـذي درس فيلسوفنا إطاره، كان يقتضي التعمق في علوم اللغة العربية بعـد حفـظ القـرآن، ثـم الانتقال بعد ذلك إلى الفقه والتفسير والحديث الخ. أما " العلوم العقلية"، أو علـوم الأوائل، فعلى الرغم من أنها لم تكن ضمـن مـواد التعليـم الرسمـي، وأنـها كـانت تدرس في البيوت، وفي الغـالب خفيـة، فقـد خضـع تدريسـها -تاريخيـا- لنظـام وترتيب: الرياضيات أولا، ثم المنطق ثانيا، ثم الطبيعيات ثالثا، ثم تأتي بعد ذلك "الفلسفة"، بالمعنى الضيق للكلمة، أي ما وراء الطبيعة (الفلسفة الأولى، الإلهيات، الميتافيزيقا). أما الطب فيقع بين الطبيعيات والإلهيات. وإذا كان ليـس مـن شـرط التخصص في الطـب التعمـق في "مـا وراء الطبيعـة"، فـإن المعرفـة بـالعلم الطبيعـي ضرورية لمن يمارس الطب ممارسة علمية، كما سنرى لاحقا.

وسواء كان هذا الترتيب اختيارا بيداغوجيا مقصودا، كما كـان الشـأن عنـد اليونان زمن أفلاطون وأرسطو، أو كان بسبب تضييق الفقهاء على علـوم الأوائـل - مع بعض التسامح مع العلوم التي كانت الحاجة إليها مبررة دينيا أو اجتماعيا مثل الرياضيات والفلك والطب الخ، وفي المقابل التشدد مع الإلهيات- فإنه ترتيب أفاد كثيرا الدراسات الفلسفية في الأندلـس، لأنـه كـان الـترتيب الـذي يقتضيـه المنطـق والبيداغوجيا معا.[٨]

---

(٧) ابن طفيل. **حـي بـن يقظـان**. ضمـن مجمـوع بعنـوان حـي بـن يقظـان لابـن سـينا وابـن طفيـل والسهروردي. نشر أحمد أمين. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٩ . ص ٦١ وما بعدها.

(٨) انظر تفاصيل حول الموضوع في المدخل الذي صدرنا طبعتنا من كتاب "**فصل المقـال**" لابـن رشـد. مركز دراسات الوحـدة العربيـة. بـيروت. ١٩٩٧. ص ٤٢. وانظـر كذلـك كتابنـا "**نحـن والـتراث**". الدراسة التي بعنوان: ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس. الفقرة رقم ٢. المركز الثقـافي العربـي. الـدار البيضاء. عدة طبعات.

٢- إن ابن رشد درس دراسة تخصص كلا من العلوم الدينية والعلوم الفلسفية، وقد ألف فيها جميعا، كما سنرى، لا تأليف عارض وملخص ومفسر فحسب، بل أيضا تأليف مجتهد. وذلك على العكس من الفلاسفة الإسلاميين الآخرين، كالكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل، فليس فيما ألف هؤلاء ما يشير إلى جمعهم بين علوم الدين وعلوم الفلسفة. ويبدو أن هذا الجمع " بين المنقول والمعقول"، كان قد صار منهجا مفضلا في الدراسة زمن ابن رشد؛ أو على الأقل كانت المعرفة بـ"المنقول" شرطا في اكتساب الشرعية للخوض في العلوم الفلسفية. فقد ذكر أن أبا بكر بن زهر الطبيب، صديق ابن رشد، كان يدرس لبعض الطلبة، فأتاه أحدهم بكتاب في المنطق فأخذه منه وأنبه على تناول مثل هذه الكتب وأمر طلابه بقراءة كتب اللغة والدين. فلما مر وقت امتحنهم في ذلك، فلما وجدهم في مستوى جيد في العلوم الدينية أخرج كتاب المنطق الذي صادره منهم وقال لهم: الآن يمكنكم قراءة هذا وأخذ يشرح لهم مسائله. وقد تردد مثل هذا الموقف لاحقا في مقدمة ابن خلدون. فقد عقد فصلا بعنوان "فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" وصفه بأنه فصل مهم "لأن هذه العلوم في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير". والجدير بالذكر أن الفلاسفة الذين ناقش آراءهم ووصفهم بأنهم "ممن أضلهم الله من منتحلي هذه العلوم"، وذكر أسماءهم اثنان: الفارابي وابن سينا. ونحن لا نجد مبررا لسكوت ابن خلدون عن ابن رشد، وهو أقرب إليه زمانا ومكانا، إلا فيما ختم به هذا الفصل، بعد مناقشة طويلة لآراء الفلاسفة، حيث كتب يقول: "فليكن الناظر فيها (الفلسفة) متحرزا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها"[٩]. ومع أن ابن رشد قد تجند للدفاع عن الفلسفة وعلومها من منطلق وجوب النظر العقلي شرعا، و"أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[١٠]، فإنه يشترط في من يريد النظر في كتب القدماء، ويعني الفلسفة وعلومها، أن يكون ممن "جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة والثاني

---

(٩) ابن خلدون. المقدمة. نفس المعطيات السابقة. ج٤. ص ١٢٠٧.

(١٠) ابن رشد. فصل المقال. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٧. ص ٩٦.

العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية"[١١]. ويشتكي ابن رشد مرات عديدة من "المتفلسفين" الذين يظنون أنهم "أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلا، وان الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور"، فاضروا بالحكمة وبالشريعة معا، شأنهم شأن الذين يحرمون الفلسفة ويكفرون أهلها كما فعل الغزالي[١٢].

٣- كان فلاسفة المشرق حاضرين بمؤلفاتهم واجتهاداتهم وإشكالياتهم في الأندلس والمغرب، وكان الفلاسفة في هذين البلدين كانوا واعين بـ"خروج" فلاسفة المشرق عن مذهب أرسطو، الشيء الذي عبر عنه ابن طفيل بالقول إن "في كتاب "الشفاء" أشياء لم تبلغ إلينا من أرسطو". أما الغزالي فقد كان ينظر إليه على أنه لا يستقر على مذهب معين وأن كتبه هي "بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تحللها" الخ.[١٣] كما لاحظ ابن طفيل، ومن قبله ابن باجة. وغني عن البيان القول إن ابن رشد الذي رد على الغزالي وانتقد ابن سينا قد تكون في هذا المناخ الفكري، وسار في الخط نفسه.

٦- "ترتيب التعليم"..و الهاجس البيداغوجي

هناك جانب آخر لابد من إبرازه هنا، هو الجانب البيداغوجي في تكوين فكر فيلسوفنا. لقد انعكس ذلك النظام التعليمي وهذا المناخ الفكري في فكره بصورة مباشرة، سواء على صعيد ممارسة التأليف والتدريس، أو على صعيد الرأي المعبر عنه كوجهة نظر بيداغوجية. والمتابع لنصوص ابن رشد، من هذه الجهة، لابد أن يلاحظ كيف أنه يلح باستمرار على ضرورة اتباع "الترتيب" في دراسة العلوم والفلسفة. من ذلك قوله في كتاب "جوامع السماع الطبيعي" (=كتاب الطبيعة لأرسطو)، وهو من أوائل كتبه الفلسفية: "وبين أن الناظر في هذا الكتاب ينبغي أن يتقدم فينظر في صناعة المنطق، إما في كتاب أبي نصر (الفارابي) وإما أقل ذلك في

---

(١١) نفسه. ص ٩٤.

(١٢) نفسه. ص ١١٩-١٢٥.

(١٣) ابن طفيل. **حي بن يقظان**. ضمن مجموع بعنوان حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي. نشر أحمد أمين. دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٩ . ص ٦١ وما بعدها.

المختصر الصغير الذي لنا".[١٤] ومن ذلك أيضا تعليقه على الترتيب الذي اتبعه أرسطو في عرض أقسام العلم الطبيعي، الذي بدأ بالبحث في المبادئ الأولى لجميع ما قوامه بالطبيعة لينتقل إلى "اللواحق العامة" للموجودات الطبيعية، كالزمان والمكان؛ يعلق ابن رشد على ذلك قائلا: "فأما ترتيب التعليم المستعمل فيه، فلما كنا إنما نبتدئ من الأمور التي هي عندنا أعرف، سواء كانت هي المعروفة عند الطبيعة أو لم تكن، وكانت المبادئ العامة أعرف عندنا في الطلب، وأمكن أن يوقف عليها بسهولة من جهة العموم اللاحقة لها، -وإنما كان العام أبدا عندنا أعرف من الخاص، لأن الإحساسات التي تحدث لنا من أول الأمر والتخيلات غير منفصلة ولا متميزة، وليس الأمر في الطبيعة كذلك، لأن المعروفة عند الطبيعة هي الأمور الخاصة التي منها تعمل الأشياء كالحال في الصنائع العملية- كان من الواجب أن نبتدئ بالنظر في المبادئ العامة للأمور الطبيعية ونُتبع ذلك بالنظر في اللواحق العامة بها". ويختم ابن رشد عرضه ذاك قائلا: " فقد تبين من هذا القول ما موضوع هذا الكتاب وما غرضه ونحو التعليم المستعمل فيه ومرتبته، **وهي الجمل النافع تصورها عند ورود المتعلم على الصناعة وشروعه في النظر فيها**".[١٥]

هذه النصوص تنتمي إلى مرحلة مبكرة من حياة ابن رشد العلمية، فقد ألف الكتاب المذكور وهو في الثلاثينات من عمره[١٦]، وبالتالي فهي تعكس بيداغوجية التعليم الذي درس في إطارها قبل أن تعبر عن اجتهاداته الشخصية. وإضافة إلى ما تقدم نستطيع أن نستخلص من كلام ابن رشد نفسه، في مناسبات عديدة، أنه درس فعلا على الترتيب الذي ذكرنا. وأنه كان واعيا بأنه هو الترتيب المنطقي والبيداغوجي المطلوب. وأنه فضلا عن ذلك درس على أساتذة مختصين. يدل على

(١٤) ابن رشد. الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي. تحقيق جوزيف بويج. المعهد الإسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية . مدريد ١٩٨٣ . ص ٨.

(١٥) نفسه. نفس المعطيات السابقة. ص ١٠-١٢. من هنا نستطيع أن نفهم تضايق ابن رشد مما كتبه الغزالي ضد الفلاسفة، لأن الغزالي لم يدرس الفلسفة على الترتيب المطلوب ولا استعان في ذلك بمعلم، كما صرح بذلك هو نفسه في كتابه "المنقذ من الضلال"، وإنما اقتصر على مطالعة كتب ابن سينا، "فلحقه القصور من هذه الجهة"، كما يقول ابن رشد.

(١٦) ألف الكتاب المذكور سنة ٥٥٤ هـ، وعمره ٣٤ سنة . ونفس الهاجس البيداغوجي المنهجي نلاحظه في كتابه "الضروري في أصول الفقه" الذي اختصر فيه كتاب المستصفى للغزالي، قبل ذلك بسنتين.

ذلك قوله إن الزلل الذي قد يعرض لمن يدرس الفلسفة ليس من الفلسفة ذاتها، بل من عدم اتباع الترتيب الصحيح في دراستها، أو من دراستها من دون معلم. يقول: "وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زال، إما من قبل نقص في فطرته، وإما من قبل سوء **ترتيب نظره فيها**، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه **لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها** أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات".[١٧]

٧- درس المنطق قبل أي درس

ولاشك أن هذا الهاجس المنهجي البيداغوجي الذي ساد تفكير ابن رشد، متعلما وعالما، كان من نتائج الترتيب التاريخي الذي فرض على الدراسات الفلسفية في الأندلس -الذي حدثنا عنه ابن طفيل قبل - والذي جعل درس المنطق يتقدم تاريخيا على غيره من علوم الفلسفة، مما رسخ النزعة العلمية البرهانية في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس. وهذا ما نلاحظه لدى أول فيلسوف في المنطقة، ابن باجة الذي ميز بكل وضوح بين المنهج العلمي ومنهج المتكلمين في دراسة الطبيعة. يقول في مقدمة كتابه "شروحات على السماع الطبيعي" (=كتاب الطبيعة لأرسطو): "كان الأقدمون ممن تفلسف في الطبيعة (قبل أرسطو) قد اختلفت بهم مسالكهم حتى قالوا بآراء مخالفة لما يشاهد، وذلك لقلة خبرهم (=معرفتهم) بالطرق المنطقية"، فجاءت أقاويلهم "أقاويل مشكلة، بعضها سوفسطائية [...] وبعضها جدلية وإقناعية [...] ولذلك اضطره الأمر (يعني أرسطو) إلى نقض كل قول وحده. **ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتب** أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان فليس يعتد بها، لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر في الطباع (الطبائع، الأسباب) حتى إن منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها، كقول من يقول بالجزء الذي لا يتجزأ -غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل

(١٧) ابن رشد . فصل المقال. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٧. ص ٩٤.

أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا- رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر ونقصد قصد البرهان "[١٨].

وهذا الفصل الذي يقيمه ابن باجة بين الأقاويل السوفسطائية والجدلية - ومنها أقاويل المتكلمين في الإسلام- وبين الأقاويل العلمية التي تعتمد البرهان فتبحث في الأسباب الطبيعية بهدف بناء العلم، يسجل مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية. إنها بداية المدرسة البرهانية التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس، والتي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف قرطبة : ابن رشد.

نجد هذا واضحا في التعقيب الذي كتبه ابن رشد على وجهة نظر أفلاطون الذي أعطى الأولوية للرياضيات في التعليم. يقول فيلسوفنا: " فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت. أما وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم بعدها ينتقلون إلى علم العدد ثم إلى علم الهندسة فعلم الهيئة فالموسيقى، ثم إلى علم المناظر فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة"[١٩].

٨- إجماع على التنويه بعلمه ونزاهته

ذلك بعض ما تدلنا عليه النصوص التي بين أيدينا عن منهاج الدراسة وترتيب التعليم: نصوص ابن رشد ونصوص غيره من الفلاسفة والمؤرخين وغيرهم. أما أصحاب كتب التراجم والفهارس فيجمعون على اطلاع فيلسوفنا اطلاعا واسعا على مختلف المعارف والعلوم، ويبرزون انقطاعه للعلم والتأليف والتدريس. يقول عنه ابن الأبار: " ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالا وفضلا، وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا. عني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة".

(١٨) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، شروحات السماع الطبيعي لأرسطوطاليس. تحقيق معن زيادة. بيروت. دار الفكر. ١٩٨١. ص ١٦ - ١٧.

(١٩) ابن رشد. "الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. المقالة الثانية. فقرة ٢٣٨.

ويقول بصدد كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد": إنه كتاب "أعطى فيه أسباب الخلاف، وعلل فوجه فأفاد فأمتع به، ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا". ويبرز أستاذيته في الحديث فيذكر أسماء بعض الذين أخذوا عنه[٢٠]. ويؤكد ابن أبي أصيبعة أنه: "مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف".[٢١] أما صاحب " الذيل والتكملة" فينقل شهادة يقول فيها صاحبها عن ابن رشد: " كان من أهل العلم والتفنن، وأخذ الناس عنه واعتمدوه (= في رواية الحديث والفقه والعلوم الدينية عامة) إلى أن شاع عنه ما كان الغالب عليه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها"[٢٢].

لاشك أن فيلسوفنا قد استفاد في كل ذلك من خزانة أسرته، خاصة كتب جده وأبيه، على الأقل في العلوم العربية والدينية، كما لابد أن يكون قد تشبع بوجهات نظرهما وسار على خطاهما. ولدينا في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، الذي انتقد فيه تأويلات الأشعرية، ما يزكي هذا الافتراض: فهذا الكتاب يعكس بصورة مباشرة جدا موقف جده في جواب له عن سؤال طرح عليه حول "ما يقوله أهل الكلام بعلم الأصول من الأشعرية، ومذهبهم أنهم يقولون: لا يكمل الإيمان إلا به(=باعتناق مذهبهم) ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته وتحقيقه"، فقد أجاب جد فيلسوفنا قائلا: "فلا حاجة بأحد في إثبات التوحيد وما يجب لله من الصفات ويجوز عليه منها ويستحيل منها، إلى سوى ما أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله (ص) من الآيات التي نبه عليها، وأمر بالاعتبار بها". ويضيف ابن رشد الجد: "فمن الحق الواجب على من ولاه الله على أمر المسلمين أن ينهى العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين الأشعريين ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضلوا بقراءتها. ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن ونبه الله

---

(٢٠) ابن الأبار. **التكملة لكتاب الصلة**. ج١. مدريد ١٨٦٨. طبعة القاهرة، ١٩٥٦. رقم ١٤٩٦. تحقيق عزت العطار الحسيني.

(٢١) ابن أبي أصيبعة. **عيون الأنباء**. ج٢، ص ٧٧.

(٢٢) ابن عبد الملك المراكشي. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**. ص ٢٩.

عليه عباده في محكم التنزيل، إذ هو أبين وأوضح لائح، يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمل في الحين"[٢٣].

والحق أن كتاب فيلسوفنا: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة"، والذي موضوعه والغرض منه: الفحص "عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" مع تحري "قصد الشارع"، الحق أن هذا الكتاب يعكس بصدق وأمانة موقف ابن رشد الجد في الفتوى التي أشرنا إليها، مما يجعلنا في غنى عن التماس أسباب أو مرجعية أخرى لهذا الكتاب خارج الرأي الذي كان عليه جد صاحبنا. ولاشك أنه كان رأي والده أيضا. وإذا كنا لا نملك نصوصا لهذا الأخير حول الموضوع، فإن تدخله لدى الملك المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين من أجل إطلاق سراح الفيلسوف ابن باجة من السجن، الذي أودع فيه بسبب آرائه الفلسفية وما نسبه إليه خصومه وحساده من الفقهاء المتزمتين[٢٤]، يسجل موقفا يدل دلالة واضحة، ليس فقط على المكانة التي كانت لبني رشد على مستوى السلطة العلمية، بل أيضا على مدى استقلالهم الفكري وجنوحهم إلى الانفتاح واحترام حرية الرأي وميلهم إلى الاجتهاد.

وتلك خصال مكينة في نفس فيلسوفنا كما سنرى.

---

(٢٣) انظر نص الفتوى في طبعتنا من **الكشف عن مناهج الأدلة**. مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٨. ص٥٨-٦٢.

(٢٤) استوزره أمير شاطبة أبو اسحق إبراهيم بن تاشفين ثم اعتقله. وكان ذلك في أواخر حياته. توفي سنة ٥٣٣ هـ.

الفصل الثاني

من الحظوة ..إلى النكبة

١- مع الأمير المتنور

١- ابن رشد في مراكش لوضع منهاج للتعليم

سبق لنا أن ذكرنا أن أسرة بني رشد كانت من بيوتات الأندلس التي كانت تتمتع بمكانة مرموقة في المجتمع الأندلسي، وفي العاصمة قرطبة بصفة خاصة. وهكذا فعلاوة على المكانة العلمية الرفيعة التي كان يحظى بها جد فيلسوفنا كان هذا الجد من رجال الدولة المرموقين: قام بمهام دبلوماسية للأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، ملك المغرب والأندلس آنذاك، كما فاوض هذا الأمير نفسه باسم أهل قرطبة عقب ثورتهم على الحكم المرابطي، إضافة إلى توليه منصب قاضي القضاة. وإذا كان ابنه، أعني والد فيلسوفنا، لم تذكر له كتب التراجم أية مهام سياسية فقد كان مع ذلك صاحب مكانة مرموقة ليس فقط لكونه تولى قضاء قرطبة بل أيضا لسمعته ومكانة أسرته. وقد تدخل -كما ذكرنا- لدى الأمير المرابطي لفائدة ابن باجة الفيلسوف المشهور، يوم كان معتقلا فأطلق سراحه.

هذه المكانة الفكرية والاجتماعية والسياسية التي كانت تتمتع بها أسرة بني رشد، سواء زمن المرابطين أو زمن الموحدين، هي التي تفسر استدعاء عبد المؤمن، المؤسس الفعلي لدولة الموحدين، لفيلسوفنا سنة ٥٤٨ هـ إلى العاصمة "ليستعين به على ترتيب المدارس التي أنشأها بمراكش"، وكان عمره سبعا وعشرين سنة"[١]. ولا مبرر للشك في هذه الرواية مادام ابن رشد نفسه يؤكد وجوده في مراكش في

(١) العباس بن إبراهيم .الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. المطبعة الملكية. الرباط. ١٩٧٦. ج٤. ص ١٣١.

السنة نفسها، أعني سنة ٥٤٨هـ حيث قام بمراقبة فلكية من جبل درن[٢]. ويمكن أن نفترض، وهذا افتراض تزكيه عدة وقائع، أن عبد المؤمن الذي عين ولده يوسف واليا على اشبيلية سنة ٥٤٨هـ[٣] لابد أن يكون قد طلب منه أن يوفد إليه مجموعة من العلماء المرموقين لينضموا إلى الجماعة التي كلفها بإعداد نظام للتعليم في الدولة الفتية. ولابد أن يكون من بين أعضاء هذا الوفد العلمي أحد أفراد أسرة بني رشد الذين كانت لهم المنزلة العلمية المرموقة في الأندلس كما بينا. ولما كان والد ابن رشد قد انصرف آنذاك إلى التأليف بعد أن ترك القضاء وتقدم به العمر فلا بد أن يقع الاختيار على ابنه أو أن يكون هو نفسه الذي انتدبه نيابة عنه.

٢- عبد المؤمن والبناء الثقافي للدولة

كان عبد المؤمن قد تولى الخلافة بعد وفاة صاحب الدعوة ومؤسس الدولة: المهدي بن تومرت سنة ٥٢٤هـ. وفي الفترة التي كان فيها عبد المؤمن يصارع المرابطين في المغرب والجزائر عرفت قرطبة حكما "جماعيا" كان على رأسه القاضي ابن حمدين، كما ذكرنا. ثم سرعان ما تدهورت الأمور فيها وفي غيرها من مدن الأندلس نتيجة الصراعات الداخلية وتدخل الأسبان. وابتداء من ٥٣٩هـ إلى سنة ٥٤٦هـ والوفود الأندلسية من الوجهاء والعلماء والأعيان تتوالى على مراكش تطلب تدخل الموحدين لإنقاذ الأندلس. وذلك ما حدث؛ فقد دخلت المدن الأندلسية تباعا تحت الحكم الموحدي بقيادة المؤسس الفعلي للدولة عبد المؤمن: دخل الموحدون

---

(٢) يقول ابن رشد في سياق سرد الأدلة على كروية الأرض: ونجم "سهيل لا يظهر في بلادنا هذه التي هي جزيرة الأندلس إلا ما يحكى أنه يظهر في الجبل المعروف فيها بجبل سهيل؛ وهو يظهر في بلاد البربر خلف البحر الذي بيننا وبينهم المسمى بالزقاق، وقد عاينت أنا بمراكش في عام ثمانية وأربعين وخمسمائة كوكبا لا يظهر من هذه البلاد وذلك في الجبل المعروف بجبل درن فزعموا أنه سهيل". ابن رشد. **تلخيص السماء والعالم**. تحقيق جمال الدين العلوي. كلية الآداب. فاس. ١٩٨٤. ص ٢٧٥.

(٣) هناك رواية أخرى تجعل تعيين عبد المؤمن ابنه أبا يعقوب يوسف، واليا على اشبيلية سنة ٥٥١هـ "تلبية لرغبة أشياخها حينما وفدوا عليه بمراكش سنة ٥٥١هـ" (محمد عبد الله عنان. **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**. القسم الأول. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٦٤. ص ٣٤٨). وإذا صح هذا فلا بد أن يكون أبو يعقوب قد أقام بإشبيلية قبل ذلك وتعرف عليه أهلها ثم طلبوه واليا عليهم. وإذن فمن المحتمل جدا أن يكون أبو يعقوب قد أقام في اشبيلية منذ ٥٤٨هـ للدراسة، وأن أساتذته وأشياخ المدينة تعرفوا عليه هناك فأعجبهم سلوكه وبعثوا بوفد إلى عبد المؤمن يطلبونه واليا على مدينتهم بعد أن تعرفوا عليه لمدة ثلاث سنوات.

قرطبة سنة ٥٤٣هـ. ومع حلول سنة ٥٤٧هـ كانت الأندلس كلها قد تحت سلطتهم. وفي السنة الموالية بدأ عبد المؤمن في إرساء أسس الدولة الجديدة، فكان التعليم على رأس أولوياته، فأسس سنة ٥٤٨هـ لجنة للتخطيط لنظام التعليم ووضع برامجه، اللجنة التي كان فيلسوفنا من بين أعضائها، كما ذكرنا.

يجمع المؤرخون على أن عبد المؤمن قد أولى عناية خاصة للتعليم، وكان هو نفسه -كما تذكر كتب التراجم- عالما بالنحو واللغة والأدب ضليعا في الفقه وأصوله، متشبعا بمذهب ابن تومرت الداعي إلى ترك التقليد والرجوع إلى الأصول: إلى الكتاب والسنة. وقد بدأ عبد المؤمن في تطبيق إصلاحه الثقافي بعد ذلك بنحو سنتين، فأمر في سنة ٥٥٠هـ "بإصلاح المساجد وبنائها في جميع ممالكه وبتغيير المنكرات، وأمر مع ذلك بتحريق كتب الفروع (في الفقه) ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها، وكتب بذلك إلى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس والعدوة"[٤].

كان اهتمام عبد المؤمن بالثقافة والتكوين الثقافي كبيرا، فالدولة قامت أصلا على أساس دعوة فكرية، سلاحها الأول الكلمة تبلغ باللغة العربية أو باللغة الأمازيغية. وقد وضع صاحب الدعوة، ابن تومرت، من أجل ذلك كتبا للتكوين الإيديولوجي منها كتابه "المرشدة" في العقيدة (علم الكلام: علم التوحيد) كان أصحابه يحفظونه كالقرآن. ووضع بالأمازيغية كتاب"القواعد" وكتاب "الأمانة" وهما في "العقيدة" كذلك؛ وجمع تلميذه ورفيقه وخليفته عبد المؤمن من أقواله ودروسه كتاب "أعز ما يطلب" وهو أهم كتبه من الناحيتين النظرية والمنهجية. ولما كان المغاربة يرتبطون بمذهب الإمام مالك ارتباطا قويا وبكتابه الشهير "الموطأ" فقد

---

(٤) أبو العباس الناصري .**الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى**. ج٢. دار الكتاب .الدار البيضاء. ١٩٦٤. ص ١٢٦. يذكر صاحب "**المعجب**" أن الحملة الشاملة على كتب الفروع وإحراقها وإلزام الناس على الاقتصار على الحديث إنما قام بها حفيد عبد المؤمن يعقوب المنصور الذي قال عنه: "كان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا". عبد الواحد المراكشي. **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٠٠. وبناء على هذا يشك محققو كتاب الاستقصاء في أن يكون إحراق كتب الفروع قد حدث زمن عبد المؤمن بل زمن حفيده. ومع ذلك فهذا لا يطعن في كون عبد المؤمن قد أمر بالعمل بالكتاب والسنة وحدهما فتلك هي دعوة أستاذه ابن تومرت .

وضع ابن تومرت كتاب ضخما على غرار موطأ مالك سمي بـ"موطأ الإمام المـهدي" وهو في مسائل الفقه كذلك. وأخيرا وليس آخرا فالاسم الذي سمى به ابـن تومـرت أهل هذه الدولة اسم "ثقافي": الموحـدون (أهـل النظـر في العقيـدة). ومـع أن قوتـه العسكرية والسياسـية كـانت قبليـة أساسـا (المصـامدة) إلا أنـه اسـتطاع أن يرفـع "القبيلة" إلى مسـتوى "العقيـدة" ويغلفـها فيـها ويجعـل مـن الإيديولوجيـا أسـاس الانتماء والتصنيف حتى داخل القبيلة نفسها. وهكذا فعندمـا اختـار ابـن تومـرت عبد المؤمن بن علي الكومي خلفا له لم يكن ذلك على أساس قبلي –فهو من قبيلة بغرب الجزائر لا تربطها بقبيلة ابن تومرت أية رابطة– بل على أساس "العلاقـة" الفكرية والصحبة في "الدعوة"، وقد سلم له أشياخ قبيلة المصامدة الأمـر، لا لكونـه يقع خارج التنافس داخل القبيلة بل أيضـا، وهـذا أكـبر وزنـا، لأن المطلـوب هـو الكفاءة الفكرية: فالدولة في مرحلة الدعوة وبالتـالي فالقيـادة المطلوبـة هـي القيـادة الفكرية.

كان عبد المؤمن –بطبيعة الحال– على وعي تام بهذه الحقيقة، حقيقـة أن أساس الدولة التي أسندت له قيادتها أساس فكري إيديولوجي، وأن اسـتمراريتها أو على الأقل استمراره هو على رأسها، تتوقف على مدى استمرار الأسـاس الـذي قامت عليه وهو الارتفاع بـ"القبيلة" إلى مستوى "العقيدة". ومن هنا كانت "الثقافة" ضمن أولياته. لقد خطط لتكوين جيل من "المثقفين" كان يطلق عليـهم آنـذاك اسـم "الطلبة". وقد حرص علـى أن يكـون في مقدمـة هـؤلاء أبنـاء شـيوخ القبـائل أهـل الدولـة. ومـن أجـل رسم برنـامج للدراسـة في "مدرسـة تكويـن الأطـر" –بتعبيرنـا المعاصر– التي أنشأها في مراكش عاصمة الدولة، اسـتدعى العلمـاء المختصـين مـن مدن المغرب والأندلس، كما ذكرنا، وكان من بينهم ابن رشد؛ ولابد أن يكون فيهم آخـرون مثلـه ممـن يشـتغلون بالفلسـفة والعلـوم. ونسـتطيع أن نلمـس في الخطـة التعليمية التي تبناها عبد المؤمن وطبقها أثرا "فلسفيا" من كتاب جمهورية أفلاطون الـذي اختصـره ابـن رشـد فيمـا بعـد[٥]: فقـد جعـل "الطلبـة" صنفـين: "طلبـة الموحدين"، وهم من المصـامدة قبيلـة المـهدي ابـن تومـرت وأهـل الدولـة، وكـانوا

---

(٥) انظر طبعتنا لـ **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** لابن رشد، نقله مـن العبرية إلى العربية د.أحمد شحلان. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨.

متخصصين في فكر المهدي وفي علم الأصول. أما الصنف الثاني فهم "طلبة الحضر"، وكان عبد المؤمن قد استقدم إلى مراكش، مجموعات من الأطفال النجباء من حواضر المغرب والأندلس كفاس وتلمسان واشبيلية وقرطبة الخ، بلغ عددهم نحو ثلاثة آلاف، لتعليمهم وتكوينهم تكوينا علميا وجسميا تحت إشرافه المباشر. منهم فئة "الحفاظ" (يحفظون القرآن والحديث وكتب ابن تومرت)، ومنهم فئة "الجند" حرص على تدريبهم تدريبا عسكريا (رمي السهام وركوب الخيل والسباحة) وكانت مؤنهم وأسلحتهم وعتادهم وخيلهم من عنده. وعندما كبروا أقرضهم أموالا للتجارة فاغتنوا، ثم عينهم بعد ذلك على رأس المصالح الإدارية للدولة، مكان شيوخ الموحدين الذين أعفاهم من المناصب التي كانوا عليها ليجعل منهم مستشارين له[٦]. ومن هؤلاء وشيوخهم كان يتكون ما سمي بـ "بيت الطلبة".

٣- أول لقاء مع أبي يعقوب "الأمير المتنور"

وانتقل هذا الاهتمام بالثقافة إلى أبناء عبد المؤمن الذين تلقوا تعليما عاليا وانخرطوا في سلك العلماء و "المثقفين" في زمانهم، يعقدون المجالس العلمية للبحث والمناظرة. وكان من أبرزهم في هذا المجال أبو يعقوب يوسف الذي ولاه عبد المؤمن على إشبيلية سنة ٥٤٨ هـ التي مكث بها ثماني سنوات- منذ أن كان عمره في حدود العشرين، فجمع حوله نخبة من الشبان المتعلمين كان على رأسهم ابن طفيل، الطبيب والفيلسوف، الذي كلفه بجمع العلماء والشباب المشتغل بالعلم من حوله[٧]. وعندما تولى هذا الأمير الخلافة بعد وفاة أبيه سنة ٥٥٨هـ انتقل إلى مراكش العاصمة ليعود إلى الأندلس سنة ٥٦٦هـ حيث سيمكث خمس سنوات قضى جلها في اشبيلية، محاطا برجال العلم وفي مقدمتهم ابن طفيل وابن رشد. وفي هذا الصدد يحدثنا صاحب "المعجب" عن صداقة ابن طفيل للأمير الموحدي

---

(٦) عبد الواحد المراكشي. **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٢٩٣. **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية** . تونس د.ت. ص ١١٤.

(٧) لا يعرف عن ابن طفيل إلا القليل. بدأ حياته الرسمية بخدمة حاكم بلده وادي آش أحمد بن ملحان الطائي والي المرابطين سنة ٥٤٠هـ. وعندما سقطت دولة هؤلاء وقامت مكانها دولة الموحدين اشتغل كاتبا لوالي غرناطة لينتقل بعد ذلك في حدود سنة ٥٤٨هـ إلى بلاط الأمير أبي يعقوب يوسف والي اشبيلية الذي عينه فيما بعد طبيبا خاصا له. وكان يقوم له بمهام سياسية محلية خصوصا تأليف طوائف العرب حوله وترغيبهم في الجهاد عندما تدعو الحاجة إلى ذلك.

فيقول: "وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب (منذ أن كان واليا على اشبيلية) شديد الشغف به (بابن طفيل) والحب له: بلغني أنه كان يقيم في القصر عنده أياما، ليلا ونهارا، لا يظهر [...] ولم يزل أبو بكر (ابن طفيل) هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار وينبه عليهم ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم؛ وهو الذي نبه على أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم".[8] ومن المرجح تماما أن يكون ابن طفيل قد قدم ابن رشد لهذا الأمير في السنوات الأولى من ولايته على اشبيلية، أعني حوالي ٥٤٨ هـ. خصوصا وبعض المراجع تسجل أن ابن رشد غادر قرطبة إلى اشبيلية وعمره ثلاثون سنة أي حوالي ٥٥٠هـ حيث التحق بالأمير يوسف بن عبد المؤمن[9]. وتشير أخرى إلى أن فيلسوفنا تولى القضاء في الأندلس[10] -إشبيلية للمرة الأولى- في هذه الفترة.

هذه الشهادات تؤيدها القراءة النقدية للرواية المشهورة التي يتحدث فيها ابن رشد عن أول لقاء له مع "أمير المؤمنين" والتي نوردها فيما يلي: ينقل صاحب "المعجب" عن تلميذ لابن رشد: "الفقيه الأستاذ أبي بكر بندود بن يحيى القرطبي"، ما نصه، قال: "سمعت الحكيم أبا الوليد [ابن رشد] يقول غير ما مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني علي، ويذكر بيتي وسلفي ويضم، بفضله، إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن

---

(٨) عبد الواحد المراكشي. **المعجب** . نفس المعطيات السابقة. ص٣٥٠-٣٥٢.
(٩) محمد عبد الله عنان. المرجع نفسه. القسم الثاني . ص ٧٢١.
(١٠) العباس بن إبراهيم. نفس المعطيات السابقة.

المتفرغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب"[11].

لقد استشهد بهذا النص جل الذين كتبوا عن ابن رشد، أو لخصوه أو أحالوا إليه، ولم نقف عند أحد منهم على ما يفيد أنه أولى العناية اللازمة والكافية لهذه الشهادة الثمينة. ذلك أن هذا النص/الشهادة يطرح على الباحث مشكلة يتوقف على حلها فهم مسيرة ابن رشد العلمية وعلاقته بملوك الموحدين وأمرائهم. يتعلق الأمر بتاريخ هذا الاستقبال الذي خص به "أمير المؤمنين" أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن فيلسوفنا ابن رشد. لقد تناقل "الباحثون" -لست أدري مصدرهم غير اجتهادات بعض المستشرقين- أن اللقاء كان على عهد "الخليفة" أبي يعقوب المذكور، أي بعد سنة ٥٥٨ هـ، السنة التي تولى فيها الخلافة عقب وفاة أبيه عبد المؤمن. ومن الباحثين من يؤرخ ذلك اللقاء بسنة ٥٦٤هـ، وهي السنة التي عين فيها الخليفة المذكور فيلسوفنا قاضيا على اشبيلية. (هل للمرة الأولى أم للمرة الثانية؟)

ونحن نكاد نقطع بخطأ هذه التواريخ:

- أولا لأن كلام ابن رشد يفيد بوضوح أن الأمير الموحدي لم يكن يعرفه من قبل، وإلا لما سأله عن اسمه واسم أبيه ونسبه. وهذا يدل على أن هذا اللقاء قد تم في وقت مبكر، أي في السنة الأولى أو الثانية من ولايته على إشبيلية. فابن طفيل كان قد التحق بهذا الأمير في السنة نفسها التي عينه والده عبد المؤمن واليا عليها، أي سنة٥٤٨ هـ. و لا يعقل أن يتأخر عشر سنين في تقديم ابن رشد للأمير المذكور وهو الذي كان يجمع حوله " المثقفين" خاصة الشباب منهم، فالأمير كان شابا في العشرين لما عين واليا على إشبيلية. وكان ابن طفيل نفسه في الأربعينات من عمره، وابن رشد في الثامنة والعشرين.

- ثانيا لأن الخليفة الموحدي عبد المؤمن والد أبي يعقوب يوسف المذكور والمؤسس الفعلي للدولة الموحدية كان قد استدعى ابن رشد إلى مراكش عام ٥٤٨هـ ليكون عضوا قي اللجنة التي كلفها بوضع نظام للتعليم في الدولة الفتية، كما ذكرنا. وتذكر بعض المصادر أنه " تولى القضاء في المغرب مع البقاء على القضاء في

(١١) نفس المرجع. ص ٣٥٣.

الأندلس وهو ابن سبع وعشرين سنة"[١٢]. والمقصود ببقائه على قضاء الأندلس: قضاء اشبيلية بالذات، فقد تولى القضاء فيها مرتين: المرة الأولى هي هذه والثانية ستكون سنه ٥٦٥ هـ. وإذن فلقد كان ابن رشد سنة ٥٤٨ هـ شخصية علمية في مرتبة الذين يستشيرهم الخليفة، وكان قاضيا على اشبيلية في ذات الوقت، فلا يعقل أن يكون أول لقاء له مع ابن هذا الخليفة بعد تاريخ هذه الاستشارة وتوليه قضاء اشبيلية للمرة الأولى بأزيد من عشر سنوات: لقاء يسأله فيه عن اسمه واسم أبيه ونسبه الخ... كلا. إن لقاء ابن رشد بالأمير الموحدي، بتوسط ابن طفيل، لابد أن يكون قد تم قريبا من السنة التي عين فيها هذا الأمير واليا على اشبيلية وهي سنة ٥٤٨ هـ أو سنة ٥٥١ هـ[١٣]، حسب الروايات.

– ثالثا إن عبارة ابن رشد التي يقول فيها "فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة"، لا يمكن أن تصدر عنه إلا في وقت لم يكن يعرف الأمير عنه بعد أنه يشتغل بالفلسفة، وهو ما يستقيم إذا جعلنا تاريخ اللقاء هو سنة ٥٤٨هـ. أما في سنة ٥٥٨هـ وما بعدها فقد كان ابن رشد قد قطع أشواطا في التأليف في الفلسفة و"علوم الأوائل"، فقد ألف "الضروري في المنطق" و"الضروري في أصول الفقه" سنة ٥٥٢هـ و"جوامع فلسفة أرسطو" سنة ٥٥٤هـ (بتأريخه هو)، كما ألف "كتاب الكليات في الطب" سنة ٥٥٧هـ. فكيف يجوز أن يقول ابن رشد بعد هذه التآليف كلها: "أدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة"! كلا، إن اللقاء بين ابن رشد و"الأمير" تم يوم كان هذا الأخير واليا على اشبيلية، وفي السنة الأولى من ولايته. أما عبارة "لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب..." الواردة في النص أعلاه فهي معاصرة لزمن حكاية ابن رشد لوقائع اللقاء وليس لزمن اللقاء[١٤].

---

(١٢) العباس بن إبراهيم. **الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام**. نفس المعطيات السابقة.

(١٣) ذكر محمد عبد الله عنان رواية تجعل تاريخ هذه التولية كان سنة ٥٤٨ هـ ولكنه يرجح بدون مبرر رواية أخرى تجعل ذلك سنة ٥٥١ هـ. انظر كتابه **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**. القسم الأول. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٦٤. ص ٣٣٩ ثم ٣٤٨.

(١٤) أدلينا بهذا ونشرناه في ديسمبر ١٩٩٧ في "أحاديث رمضان" في كل من جريدة الاتحاد الاشتراكي بالمغرب وجريدة الشرق الأوسط الدولية. وفي سنة ١٩٩٨ صدر بالفرنسية كتاب أشار فيه مؤلفه إلى أن الباحث الإسباني مرراتا كان قد انتبه سنة ١٩٤١ إلى أن تقديم ابن رشد للأمير الموحدي كان يوم كان هذا الأخير واليا على إشبيلية وليس زمن خلافته. ونحن لم نطلع على ←

إن الملاحظات الثلاث التي سجلناها أعلاه تحتم علينا القول إن ابن رشد فاه بهذه العبارة، إلى أحد تلامذته، بعد تاريخ اللقاء بمدة طويلة، أي في الوقت الذي كان فيه "أبو يعقوب" المذكور خليفة وأميرا للمؤمنين فعلا. ولم يكن من الممكن آنذاك أن يتحدث عنه بغير لقبه الرسمي أعني "أمير المؤمنين"، -خصوصا وقد كان طبيبا له- حتى ولو كان يتحدث عن وقائع حدثت و"أمير المؤمنين" المذكور ما يزال مجرد أمير، لم يتول الخلافة بعد.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه قبل من كون بعض الروايات تذكر أن ابن رشد غادر مسقط رأسه قرطبة ليلتحق بهذا الأمير في أشبيلية عندما كان عمره ثلاثين سنة (أي حوالي ٥٤٨-٥٤٩-٥٥٠هـ) استطعنا أن نستنتج، بل نؤكد ونجزم، أن اللقاء الذي تحدث عنه ابن رشد في النص الذي أورده المراكشي على لسانه كان خلال الفترة نفسها. ومعلوم أن هذا الأمير هو الذي كلف ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو كما سنفصل القول في الفصل القادم. كما عينه طبيبا له إلى جانب ابن طفيل وولاه، حين صار خليفة، قضاء إشبيلية -للمرة الثانية- سنة ٥٦٥هـ ثم قاضي قرطبة سنة ٥٧٦هـ.

فكيف كان تقدير ابن رشد لسياسة هذا الأمير؟

٤- ثناء ابن رشد على عهد الأمير المتنور

نستطيع أن نتبين من بعض نصوص فيلسوفنا رضاه على السياسة الثقافية لهذا الأمير المتنور وثناءه عليها، ومع أنها نصوص مقتضبة وقصيرة فإنها ذات

=مقالة الباحث المذكور، وليست لدينا أية فكرة عن مستنده ولا حججه، أما الباحث الفرنسي فقد اقتصر على الإشارة إلى رأي الباحث الإسباني ولم يستخلص منه أية نتائج. أنظر:

Dominique Urvoy . **Averroès**. Flammarion . 1998. p. 89.

هذا وقد اطلعنا مؤخرا على افتراض مماثل كان قد قال به د. أحمد فؤاد الأهواني عند مناقشته تاريخ تأليف ابن رشد للكتاب الذي نشره (الأهواني)باسم "تلخيص كتاب النفس" أن تكون مقابلة ابن رشد مع "أمير المؤمنين" قد حصلت عندما كان هذا الأخير أميرا على إشبيلية وقبل أن يصبح خليفة. ولكنه اكتفى بطرح هذا الافتراض تاركا "الباب مفتوحا لمناقشة هذا الموضوع" كما قال. أنظر: "تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد ابن رشد" . تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٠. ص ٨. هذا والجدير بالملاحظة أن الأمر يتعلق هنا بـ"مختصر كتاب النفس وليس بـ "التلخيص". أنظر لاحقا.

قيمة كبرى خصوصا وفيلسوفنا من عادته أنه يزن كلامه ويتوخى فائض المعنى على فائض الألفاظ. وأول ما ينبغي إبرازه في هذا الصدد شهادة ابن رشد لهذا الأمير بالاطلاع على آراء الفلاسفة في أهم مسألة اعترضت الفكر الإسلامي وهي ما عبر عنه ابن رشد بـ"آرائهم في السماء" -والمقصود مسألة قدم العالم- وأن هذا الأمير أخذ يعرض "ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم". ويضيف فيلسوف قرطبة قائلا: "فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له".

تلك هي شهادة ابن رشد لهذا الأمير، وهو ما يزال شابا يتطلع إلى نشر الفكر الفلسفي والعلمي بين الناس معبرا عن رغبته تلك لصديقه وملازمه ابن طفيل الذي نقل تلك الرغبة إلى ابن رشد طالبا منه الانكباب على شرح أرسطو وتقريبه إلى أفهام عامة الناس -أعني المتعلمين- كما سنرى ذلك بعد. ولم يتغير موقف هذا الأمير بعد أن تولى الخلافة، بل إنه جعل من "إطلاق سراح" الفلسفة وعلومها وفسح المجال أمام الناس لتعلمها استرتيجية ثقافية له، وذلك بشهادة بن رشد نفسه حينما أثنى على عهده في خاتمة "فصل المقال" الذي رد فيه على تكفير الغزالي للفلاسفة، مدافعا عن شرعية النظر الفلسفي. يقول: "وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات، بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق: وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة"[(١٥)]. ويقول في مقدمة شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب: "أما بعد حمد الله (...) فقد ذكرت بالمجلس العالي، مجلس السيد الأجل المعظم الموقر أبي الربيع (بن عبد الله بن عبد المؤمن) الأرجوزة المنسوبة إلى ابن سينا في الطب (...) فأمروا أدام الله تأييدهم، لما جبلوا عليه من الرغبة في العلم وخصوا به من إيثار الناس بالخير، أن نشرح ألفاظها شرحا يبلغ به الغرض المقصود منها"، وكان ذلك سنة ٥٧٥هـ وهي السنة نفسها التي كان ابن رشد فرغ فيها من تأليف

(١٥) ابن رشد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٧. ص ١٢٥.

كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، مباشرة بعد " فصل المقال"، أي زمن الخليفة المتنور أبو يعقوب.

وهنا لابد من إبداء الملاحظة التالية: أرخ ابن رشد كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" بسنة ٥٧٥هـ، ولكن دون أن يذكر مكان الفراغ منه. وبالمقابل أرخ مقالته "في جوهر الفلك" بسنة ٥٧٤هـ بمراكش. وتجمع الفهارس الحديثة على أن تاريخ تأليف "فصل المقال" هو سنة ٥٧٤هـ، أي في السنة نفسها التي كان فيها بمراكش مع الخليفة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هناك علاقة ما بين وجود ابن رشد في مراكش مع الخليفة، في السنة التي انتهى فيها من كتابه "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة"، وبين كتابة هذين الكتابين والعبارات التي ختم بها "فصل المقال" في الثناء على السياسة الثقافية للدولة؟

نحن لا نستبعد أن يكون قد كتبهما بطلب من هذا الأمير المتنور أو من بعض الأمراء وهو ما يبرر تلك الخاتمة التي أنهى بها "فصل المقال". وقد عودنا ابن رشد أن لا يذكر أهل الدولة في كتبه إلا عندما يكون الكتاب بطلب من أحدهم، فيكون ذكرهم من مقتضيات الأدب والبروتوكول، كما هو الشأن في رسالته المعروفة بـ"الضميمة" وفي شرح أرجوزة ابن سينا وأيضا في "الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون". ومهما يكن فإن ثناء ابن رشد على هذا الأمير المتنور، في العبارات المذكورة، ليس إلا "ما قل ودل" في هذا الشأن. فإجماع المؤرخين منعقد على الإشادة بأبي يعقوب كواحد من الملوك "المتنورين" الذين عرفوا بالاهتمام بالعلم والعلماء وبفكر متحرر. يقول عنه صاحب "المعجب"، الذي عاصر أبناءه وحاشيته ورجال الدولة ومنهم استقى أخباره، قال: كان " رقيق حواشي اللسان، حلو الألفاظ، حسن الحديث، طيب المجالسة، أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام. صرف عنايته إلى ذلك أيام كونه بإشبيلية واليا عليها في حياة أبيه، ولقي بها رجالا من أهل علم اللغة والنحو والقرآن (...). وكان شديد الملوكية، بعيد الهمة سخيا جوادا، استغنى الناس في أيامه وكثرت في أيديهم الأموال؛ هذا مع إيثار للعلم شديد، وتعطش إليه مفرط. صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين -الشك مني: إما البخاري أو مسلم، وأغلب الظن أنه البخاري- حفظه في حياة أبيه بعد

تعلم القرآن. هذا مع ذكر جمل من الفقه. وكان له مشاركة في علم الأدب، واتساع في حفظ اللغة، وتبحر في علم النحو، حسبما تقدم. ثم طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيرا من أجزائها. وبدأ من ذلك بعلم الطب، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل، ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة. وأمر بجمع كتبها فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي (...) ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمع له منها ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب"[١٦]. ويختم صاحب "المعجب" كلامه عن أبي يعقوب يوسف بالقول: "وبالجملة لم يكن في بني عبد المؤمن، فيمن تقدم منهم وتأخر، ملك على الحقيقة غير أبي يعقوب"[١٧].

٥- الموحدون في المخيال الشعبي بمصر

وقد ترددت أصداء ما اشتهر به أبو يعقوب من العلم والعدل، وتميز به عهده من الأمن والحزم، في أرجاء كثيرة من العالم العربي والإسلامي. من ذلك إشادة الرحالة ابن جبير بالموحدين إشادة يطبعها الحماس الكبير لسلوكهم ومنجزاتهم وجهادهم. يقول: "وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب، لأنهم على جادة واضحة لا بنيات فيها؛ وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع (...) كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين أعزهم الله: فهم أيمة العدل في هذا الزمان. وكل ما سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة: يعشرون تجار المسلمين كأنهم أهل ذمة لديهم، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلها. اللهم إلا هذا السلطان

---

(١٦) عبد الواحد المراكشي. **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٣٤٦-٣٤٧.

(١٧) نفسه. ص ٣٥٥ . هذا والجدير بالذكر أن صاحب "المعجب" هذا، عبد الواحد المراكشي، كان قد ولد في السنة التي توفي فيها أبو يعقوب سنة ٥٨١هـ وكان صديقا لأبي زكريا يحي ابن أبي يعقوب، معاشرا لغيره من سادات (أمراء) الموحدين. ومع أنه خدم الأمير إبراهيم بن يعقوب المنصور أيام ولايته على اشبيلية فإن حديثه عن هذا الأخير -أعني الخليفة المنصور الذي خلف أبا يعقوب يوسف- كان مطبوعا بالتحفظ كما سنرى، مما يدل على صدق ما قاله عن هذا الأخير. وهو ما تزكيه شهادات أخرى، منها شهادة بن الخطيب في "الإحاطة" وشهادة ابن صاحب الصلاة في "المن بالإمامة" وغيرهما.

العادل صلاح الدين" الأيوبي الذي ذكر سيرته ومناقبه. ولاشك أن استثناء ابن جبير لصلاح الدين يضفي المصداقية على ما قاله بصدد الموحدين.

ويحكي ابن جبير كيف أن الناس في مصر كانوا يتطلعون إلى "الكائنة السعيدة من تملك الموحدين لهذه البلاد (مصر) فهم يستطلعون بها صبحا جليا ويقطعون بصحتها ويرتقبونها ارتقاب الساعة التي لا يمترون في إنجاز وعدها، شاهدنا من ذلك بالإسكندرية ومصر (القاهرة) وسواهما مباشرة وسماعا (...) ونمي إلينا أن بعض فقهاء البلاد المذكورة وزعمائها قد حبروا خطبا أعدها للقيام بين يدي أمير المؤمنين"[١٨]. وأمير المؤمنين هذا هو أبو يعقوب يوسف بالذات، فابن جبير الذي يحكي عن مشاهداته في مصر مر بهذه البلاد سنة ٥٧٩هـ والخليفة في المغرب يومئذ هذا "الأمير المتنور".

هذا عن عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي يدين له التاريخ بالكثير مما يمكن أن يقال عن أهمية ابن رشد في الفكر العربي والفكر العالمي. أما في عهد ابنه الذي خلفه من بعده وهو يعقوب المنصور فالأمر يختلف، على الأقل في المجال الذي يعنينا هنا، مجال الفكر والثقافة.

---

(١٨) انظر: محمد عبد الله عنان. المرجع المذكور. القسم الثاني. ص ٢٤١-٢٤٢.

الفصل الثالث

من الحظوة إلى النكبة

٢- ظروف وملابسات النكبة

١- دولة المنصور والأزمة المستديمة

إذا كان ابن رشد قد لقي فعلا حظوة حقيقية لدى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، الخليفة/المثقف المستنير، الذي جمع بين العلوم العربية والإسلامية وبين الفلسفة وعلومها، والذي اتجه بالنهضة الثقافية التي أرسى دعائمها أبوه عبد المؤمن اتجاها متوازنا ومتفتحا، فإن ولده يعقوب المنصور الذي عرف عهده أزمة مستديمة قد اتجه بالثقافة اتجاها آخر.

فعلا، كانت الدولة الموحدية تعيش في أزمة مستديمة دامت مدة عهد المنصور الذي استمر خمسة عشر عاما، لتدخل -الدولة- بعده في عهد ابنه "طور الانحطاط". لقد تولى المنصور الحكم بعد استشهاد أبيه في معركة استرجاع مدينة شنترين بالأندلس من ملك قشتالة عام ٥٨٠هـ، وكان حاضرا معه في المعركة، فأخفى خبر وفاته إلى أن رتب الأمور لفرض نفسه على اخوته وأهل الدولة كأمر واقع: "وكان له من اخوته وعمومته منافسون لا يرونه أهلا للإمارة لما كانوا يعرفون من سوء صباه"[1]، فتخلف بعضهم عن مبايعته ولم يتمكن من جعلهم يقبلون الأمر الواقع -مؤقتا- إلا بعد مساومات وترضيات. غير أن العلاقة بينه وبين اخوته وأعمامه وشيوخ الموحدين سرعان ما تأزمت إثر هزيمته في تونس سنة ٥٨٣ هـ، وذلك أثناء مطاردته لابن غانية، من بقايا المرابطين؛ المطاردة التي أراد

(١) عبد الواحد المراكشي. **المعجب**. نفسه. ص ٣٨٦.

منها بدون شك القفز على الأزمة الداخلية. لكن النتيجة كانت هزيمة نكراء تمزق فيها جيش الموحدين شر ممزق وهلك عدد كبير من أشياخهم، مما كان له وقع سيئ جدا داخل الأسرة الحاكمة وخارجها.

كان من ردود الفعل على هزيمة المنصور تلك -بعد ثلاث سنوات فقط من فرض نفسه كخليفة- أن أخذ بعض الأمراء في التحرك ضده، منهم عمه أبو الربيع سليمان والي تادلة بالمغرب و أخوه أبو حفص عمر الرشيد والي مرسية بالأندلس. كان المنصور ما يزال في تونس يجمع فلوله لمحاولة الثأر من ابن غانية، فلما سمع بالتحركات التي تجري ضده في المغرب والأندلس قفل راجعا بسرعة، فتقدم أخوه وعمه إليه، طمعا في أن يغض الطرف عن تحركاتهما، لكنه رفض مسامحتهما فاعتقلهما، ثم أمر بإعدامهما مع من كان معهما من الأصحاب والأعوان سنة ٥٨٤هـ، مما أثار موجة عارمة من السخط في "القبيلة" والبلاط، زاد من الاستياء العام من استبداده ومغامراته العسكرية. "وبعد قتل هذين الرجلين هابه بقية القرابة وأشربت قلوبهم خوفه، بعد أن كانوا متهاونين بأمره محتقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك"[٢].

ولم يمكث المنصور إلا أقل من سنتين حتى قصد الأندلس سنة ٥٨٦هـ بقصد الغزو، ففشل في استرجاع مدينة شلب وطومار من البرتغال. ثم حدثت في السنة نفسها ثورة المعروف بالجزيري، (نسبة إلى الجزيرة الخضراء)، وكان قد نجح في استقطاب جمهور واسع في المغرب والأندلس، سالكا مسلك ابن تومرت في الدعوة إلى "تغيير المنكر"، فتمكن منه المنصور وأعدمه مع نحو مائة من أصحابه، ثم أمر بمطاردة من يشك في علاقته به وقتل الكثيرين منهم. ثم أعاد الكرة على مدينة شلب فاسترجعها، وعاد إلى مراكش سنة ٥٨٧هـ، ليمرض مرضا يئس منه الأطباء، فقام أخوه أبو يحيى والي قرطبة يجمع التأييد من رجالات الدولة لتنصيبه خليفة بعد وفاة المنصور التي كانت منتظرة. ولكن المنصور شفي من المرض فاستدعى أخاه أبا يحيى وأعدمه وكان ذلك سنة ٥٨٩هـ[٣]، كما سنبين ذلك بشيء من التفصيل في فقرة قادمة.

---

(٢) نفس المرجع. ص ٣٩٩-٤٠٠.

(٣) انظر تفصيل ذلك في المرجع أعلاه.

وعلى العكس من والده أبي يعقوب الذي كان بالغ الاهتمام بـالعلم والعلمـاء بما في ذلك الفلسفة وعلومها، منتزعا رضى الجميع، كان المنصـور يعيـش في شبه عزلة بين أهل دولته، وقد حاول تعويض ذلك بإظهار الزهد والتقشـف "وخشـونة ملبس ومـأكل"[4] واللجـوء إلى "الصـالحين والمتبتلـين وأهـل علـم الحديـث" مـن "الطلبة" وغيرهم، فقربهم وجعل منهم عدته فـ"قامت لهم سوق وعظمت مكانتـهم منه ومن الناس. ولم يزل يستدعي الصالحين ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة". وكان لابد أن يثير ذلك انتقاد أهـل الدولـة واسـتياءهم. ولما بلغـه ذاك جمع "يوما بحضرته كافـة الموحديـن يُسـمعهم، وقـد بلـغ حسـدهم للطلبـة علـى موضعهم منه وتقريبه إياهم وخلوته بهم دونهم: يا معشر الموحدين: أنتـم قبـائل، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته، وهؤلاء، يعني الطلبـة، لا قبيـل لهـم إلا أنـا. فمهما نالهم أمر فأنا ملجأهم وإليّ فزعهم وإليّ ينتسبون"[5].

ويذكر صاحب "المعجب" أنه "لما خرج إلى الغـزوة الثانيـة سنة ٥٩٢ (...) كتب قبل خروجه إلى جميع البلاد بـالبحث عـن الصـالحين والمنتمـين إلى الخـير وحملهم إليه، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كـان يجعلـهم، كلمـا سـار، بـين يديه. فإذا نظر إليهم قال لمن عنده: هؤلاء الجند لا هؤلاء! ويشير إلى العسكر".[6]

لم يكن المنصور مرضيا من طرف قبيلته وأهل دولته فأقام لنفسه قبيلة أخرى وجندا آخريـن مـن "الطلبـة" الـذي استعملهم باسـم الزهـد و"التبتـل" و"العنايـة بالحديث"، فأحدث انقلابا في الاستراتيجية الثقافية للدولة، وشـنها حربـا علـى "أهل الرأي" وعلى الفقهاء على العموم، عاملا على كسر شوكتهم وتقليص سلطتهم وتعويضهم بمن سموا بـ"الصالحين المتبتلين". يقول صـاحب المعجـب الـذي عـني أكثر من غيره من المؤرخين بالجانب الثقافي، وكان هو نفسه مثقفا متنورا، يقـول: "وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتـب المذهـب (المـالكي) بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله (ص) والقرآن، فأحرق منها جملـة في

---

(٤) نفس المرجع. ص ٤٠٠.
(٥) نفس المرجع والصفحة.
(٦) نفسه. ص ٤١١.

سائر البلاد (...) وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض فيه، وتوعد ذلك بالعقوبة الشديدة".[٧]

وعلى العكس من الثناء العريض الذي خص به صاحب "المعجب" الخليفة أبا يعقوب يوسف فإنه أبدى تحفظا واضحا عندما أخذ يعدد مناقب المنصور. وهكذا يقول عنه عندما حان وقت تعداد مناقبه: "فقد جرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسبما يقتضيه الزمان والإقليم"[٨]؛ وأيضا: "كان في جميع أيامه وسيرته مؤثرا للعدل متحريا له بحسب طاقته وما يقتضيه إقليمه والأمة التي هو فيها. كان في أول أمره أراد الجري على سنن الخلفاء الأول"[٩]. أما بعد ذلك فالمؤرخ يسكت! والسكوت هنا أبلغ من الكلام.

ترى كيف كانت وضعية ابن رشد في عهد هذا الخليفة الذي أعدم عمه وأخوين من اخوته، وتسبب في وفاة كثير من شيوخ "القبيلة"، فاستاء منه أهل الدولة فاظهر الزهد والتقشف، واتخذ من "الصالحين المتبتلين" جندا له؟

٢- منجزات عسكرية وعمرانية، لا ثقافية

نحن لا نريد أن نقلل من أهمية ما يذكر للمنصور من مناقب ومنجزات. فصاحب "المعجب" الذي أبرزنا تحفظه عند تقويمه العام لأعمال هذا الخليفة يشيد بجوانب من سلوكه ومنجزاته. يقول مثلا: "وكان يعقد للناس عامة لا يحجب عنه أحد من صغير ولا كبير (...)، وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر في كل شهر مرة يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم. وكان إذا دخل عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاتهم وولاتهم". وأيضا: "كان مهتما بالبناء، وفي طول أيامه لم يخل من قصر يستجده أو مدينة يعمرها. زاد في مدينة مراكش في أيامه زيادة كثيرة يطول تفصيلها فتمت له هذه القصور المذكورة على ما أراد وفوقه"[١٠]. وأيضا: "بنى بمدينة مراكش بيمارستانا ما أظن أن في الدنيا مثله". ويطنب المراكشي في وصف هذا البيمارستان الذي كان

---

(٧) نفسه. ص ٤٠٠-٤٠١.

(٨) نفسه. ص ٣٧٩.

(٩) نفسه. ص ٤٠٨.

(١٠) نفسه. ص ٤١٩.

تعبيرا ملموسا على المستوى الرفيع الذي بلغته الدولة من التقدم في مجال التجهيز الطبي والصيدلي[11]. ولابد من الإشارة إلى إتمامه لبناء مدينة الرباط التي كان أبوه "قد اختطها ورسم حدودها وابتدأ في بنيانها فعاقه الموت المحتوم عن إتمامها"[12] فواصل المنصور العمل فيها، وشيد بها مسجد حسان وصومعته الشهيرة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر التاريخ له عنايته الفائقة بالجيش وانشغاله بالجهاد. يقول مؤرخ معاصر: "والواقع أن الجهاد هو ألمع ما في حياة المنصور العامة، وقد أسبغت غزواته الموفقة للممالك النصرانية في شبه الجزيرة -الأندلس- ولاسيما انتصاره الباهر في موقعة الأرك على شخصه وعلى جهاده هالة من العظمة والجلال غلبت على كل خلاله ومناقبه الأخرى"[13]. غير أن بعض المؤرخين يأخذون عليه تقاعسه عن الاستجابة لنداء صلاح الدين الأيوبي الذي بعث إليه من مصر بسفارتين رسميتين (سنة ٥٨٥ و ٥٨٦هـ) يرجو منه العون والغوث لمقاومة الغزو الصليبي للأراضي الإسلامية المقدسة في فلسطين، والذي كان يهدد كلا من سورية ومصر والمشرق بأسره، فاعتذر المنصور للسفير المصري عن "إعارة الأسطول" المغربي ولم يعده بشيء ملموس. وفي المقابل يحدثنا صاحب "المعجب" أنه بلغه "عن غير واحد أنه -المنصور- صرح يذكر البلاد المصرية وما

---

(١١) يقول المراكشي في وصف هذا البيمارستان: " وبنى في مدينة مراكش بيمارستانا ما أظن أن في الدنيا مثله: وذلك أنه تخير ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد، وأمر البنائين بإتقانه على أحسن الوجوه، فأتقنوا فيه من النقوش البديعة والزخاريف المحكمة ما زاد على الاقتراح. أمر أن يغرس فيه مع ذلك من جميع الأشجار المشمومات والمأكولات، وأجرى فيه مياها كثيرة تدور على البيوت، زيادة على أربع برك في وسطه، إحداها رخام أبيض. ثم أمر له من الفرش النفيسة من أنواع الصوف والكتان والحرير والأديم وغيره بما يزيد على الوصف ويأتي فوق النعت. وأجرى له ثلاثين دينارا في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة، خارجا عما جلب إليه من الأدوية. وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والأدهان والأكحال، وأعد فيه للمرضى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء. فإذا نقه المريض، فإن كان فقيرا أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقل، وإن كان غنيا دفع إليه ماله وترك وسببه. ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء بل كل من مرض بمراكش من غريب حمل إليه وعولج إلى أن يستريح أو يموت. وكان في كل جمعة بعد صلاته يركب ويدخله: يعود المرضى ويسأل عن أهل بيت، يقول: كيف حالكم؟ كيف القوّمة عليكم؟ إلى غير ذلك من السؤال ثم يخرج. لم يزل مستمرا على هذا إلى أن مات رحمه الله". المرجع نفسه. ص ٤١١-٤١٢.

(١٢) نفسه. ص ٣٨٤.

(١٣) محمد عبد الله عنان. نفس المعطيات السابقة. قسم٢. ص ٢٣٩.

فيها من المناكر والبدع ويقول: نحن إن شاء الله مطهروها، ولم يزل هذا عزمه إلى أن مات سنة ٥٩٥هـ"(١٤).

٣- نكبة ابن رشد ...قمة أزمة الدولة

تلك هي الجوانب الإيجابية التي تذكر في سيرة المنصور. غير أن جميع المؤرخين يختمونها بما ختم المنصور به حياته أعني: "محنة أبي الوليد ابن رشد". فقد حاكمه وأحرق كتبه وفرض عليه الإقامة الإجبارية في قرية أليسانة قرب قرطبة لمدة سنتين، ثم "نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراكش للإحسان إليه والعفو عنه، فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذي مات منه"، ثم توفي المنصور في السنة نفسها ٥٩٥هـ(١٥).

ما يلفت الانتباه هو أن صاحب "المعجب" الذي نقلنا عنه هذه العبارة -وقد كان معاصرا للحدث- والذي عرف باهتمامه بالحياة الثقافية لم يذكر ابن رشد ولا الفلسفة، زمن المنصور، قبل هذا الحادث/المحنة. هذا بينما ندين له بتفاصيل عن ابن طفيل وابن رشد وعلاقتهما بأبي يعقوب يوسف والد المنصور، سواء يوم كان واليا على اشبيلية أو خليفة. وكنا قد رأينا إطنابه في وصف اهتمام أبي يعقوب بالفلسفة ومشاركته فيها إطنابا لا يوازنه إلا إطنابه في وصف اهتمام المنصور بمن سماهم بـ "الصالحين المتبتلين". إن هذه الملاحظة تدل على أن المنصور لم تكن علاقته بالفلسفة وعلومها على النحو الذي كانت عليه علاقة والده بهما. ويمكن أن نستنتج من عبارة صاحب "المعجب" التي أوردناها أعلاه والتي يقول فيها عن المنصور إنه، بعد إطلاقه سراح ابن رشد، "نزع عن ذلك كله (=محاربة الفلسفة وعلومها وإحراق الكتب الخ) **وجنح إلى تعلم الفلسفة**"، يمكن أن نستخلص نتيجة

---

(١٤) **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٠٧.

(١٥) يقول صاحب "الذيل والتكملة"، محمد بن عبد الملك المراكشي: "ثم عفي عنه واستدعي إلى مراكش فتوفي بها ليلة الخميس التاسعة من صفر خمسة وتسعين وخمسمائة بموافقة عاشر دجنبر، ودفن بجبانة باب تاغزوت خارجها، ثلاثة أشهر. ثم حمل (جثمانه) إلى قرطبة فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس، ومولده سنة عشرين وخمسمائة". ويذكر ابن الآبار أن وفاته كانت "قبل وفاة المنصور الذي نكبه، بشهر أو نحوه". هذا ويذكر ابن عربي المتصوف المشهور أنه كان حاضرا يوم أن نقل جثمان أبي الوليد من مراكش إلى قرطبة، ويصف المشهد قائلا: ونقل التابوت إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر". ابن عربي. **الفتوحات المكية**. ج١. ص ١٤٥. دار صادر. بيروت. د.ت.

تفرض نفسها: وهي أن المنصور لم يكن على شيء من الفلسفة وعلومها، وأنه لم يمل إلى تعلمها إلا بعد فوات الأوان أي في السنة التي توفي فيها.

أما ابن رشد نفسه الذي وجدناه زمن الخليفة أبي يعقوب، والد المنصور، مكلفا بتلخيص كتب أرسطو ورفع القلق عن عبارته ليسهل فهمها على الناس، والذي لم يتردد في الثناء على السياسة الثقافية للدولة زمن هذا الخليفة، الذي ولاه قضاء اشبيلية ثم قضاء قرطبة الخ، أما ابن رشد فنكاد لا نسمع عنه شيئا زمن المنصور إلا ما يتعلق بنكبته وأسبابها. وما يذكره أصحاب التراجم في هذا الإطار كأسباب دفينة لنقمة المنصور على فيلسوف قرطبة ينم عن الطابع السلبي الذي ساد العلاقة بينهما. من ذلك ما يرويه ابن أبي أصيبعة من أن "مما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول له : تسمع يا أخي". إن هذا يدل على أن المنصور لم يكن على شيء من المعرفة بالعلوم، وأنه كان يتدخل في النقاش على غير علم، وبصورة تضايق ابن رشد. هذا جرى بلا شك قبل محنته. ولا بد أن يكون موقف ابن رشد يعكس بصورة ما بعض جوانب سلوك المنصور التي كانت وراء استخفاف أهل الدولة به في أول أمره.

أما الواقعة الثانية التي يوردها ابن أبي أصيبعة نفسه فنقرأ فيها أن المنصور لما كان بقرطبة عام ٥٩١هـ استدعى أبا الوليد ابن رشد، "فلما حضر عنده احترمه احتراما كبيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص الهنتاتي، صاحب عبد المؤمن"، ثم لما خرج ابن رشد من عنده قال لبعض أصحابه الذين هنأوه : "والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء، فإن أمير المومنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه أو يصل رجائي إليه"[١٦]. وواضح من هذا أن ابن رشد لم يكن قد عرف من قبل هذا النوع من التقدير و"التقريب" من المنصور، فضلا عما تنم به عبارته من أنه كان يرى أن ذلك الاستقبال لم يكن بريئا، وأنه كان يحس أن المنصور يضمر له السوء، إذ لابد أن يكون على علم بالوفد الذي ذهب إلى مراكش لمقابلة المنصور حاملا ملف اتهامه كما سنرى بعد قليل.

أما ما يذكره المؤرخون القدامى والمعاصرون من أن ابن رشد "كانت له حظوة ومكانة عند المنصور" فلم نجد لها أساسا غير عبارتين، الأولى هي العبارة :السابقة

(١٦) ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء. ج٢. ص ٧٦.

"قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله"، وقد بينا أنه "تقريب" توجس منه ابن رشد، إذ لم يكن بريئا. أما العبارة الثانية فهي هذه التي ذكرها ابن أبي أصيبعة نقلا عن أبي مروان الباجي يقول فيها: "وكان ابن رشد قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة. وكان مكينا عند المنصور وجيها في دولته، وكذلك أيضا كان ولده الناصر يحترمه كثيرا"[17]. أما توليه القضاء فكان زمن أبي يعقوب يوسف كما ذكرنا. وأما كونه "كان مكينا عند المنصور وجيها في دولته" فهي عبارة عامة تعبر عن مكانة ابن رشد في الدولة، وليس فيها ما يدل على شيء خاص بالمنصور.

نحن نرجح، إذن، أن يكون ابن رشد قد تعامل مع المنصور من بعيد، وأنه لابد أن يكون قد استاء من تصرفاته خصوصا بعد قتل عمه وأخيه واللجوء إلى من سماهم صاحب "المعجب" بـ"الصاحين المتبتلين" الذي اتخذهم "جندا" له بدل جند القبيلة وأهل الدولة. لقد انصرف ابن رشد زمن المنصور إلى الشروح الكبرى لكتب أرسطو الرئيسة -كما سنرى في الفصل القادم- وهي شروح أخذت منه وقتا طويلا.

٤- تخمينات ليست "من طبائع العمران" في شيء

ذكرت كتب التراجم عدة أسباب لنكبة أبن رشد، وهي كلها تخمينات تحاول أن تلتمس في كتب ابن رشد ما يمكن أن يكون مادة للتهمة الرسمية الغامضة التي "حوكم" بسببها والتي لم تذكر بالاسم وإنما هي"أشياء في مصنفاته ... قيل إن بعضها ألفي بخط يده"[18]. من هذه "الأشياء" ما قيل من أنه وصف الزرافة في كتابه "الحيوان" وقال: "وقد رأيتها عند ملك البربر. فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب في أنه نقم على ابن رشد وأبعده". وتتفنن الرواية في صنع اعتذار ابن رشد وتنقل إلينا أنه لما عرض عليه ذلك "قال: إنما قلت: ملك البرين (=بر المغرب وبر الأندلس)، وإنما تصحفت على القارئ فقال: ملك البربر". وهذا من التخمينات الواهية التي تكذبها الوقائع. فكتاب "الحيوان"

---

(١٧) نفسه. ص ٧٦.

(١٨) محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي. **الذيل والتكملة**. ص ٢٣. هذا ونحن نختصر هنا ما فصلنا القول فيه في مكان آخر. انظر كتابنا **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥.

ألفه ابن رشد في إشبيلية سنة ٥٦٥هـ كما نص على ذلك هو نفسه[١٩] عندما كان قاضيا فيها لأبي يعقوب يوسف. أي ست سنوات قبل تولي المنصور الخلافة، وخمسة عشر عاما قبل هذه "المحاكمة"!

ومن التخمينات المماثلة ما ذكر من أن سبب النكبة قوله في بعض كتبه حكاية عن بعض الفلاسفة اليونان: "قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة". وهذه تهمة تكذب نفسها بنفسها: فمحاكمة شخصية علمية من نوع ابن رشد الفقيه القاضي، لا يمكن أن تكون بسبب كلام أورده حكاية عن غيره. ومعلوم أن "حاكي الكفر ليس بكافر".

أما صاحب المعجب الذي اعتمدناه فيما سبق فيورد للنكبة سببين: جلي وخفي. فأما سببها الخفي وهو أكبر أسبابها كما يقول: " فهو الحنق المتنامي في صدر المنصور بسبب عدم مراعاة ابن رشد ما يتعاطاه خدمة ملوك الأمم ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق"، ويذكر تهمة "ملك البربر" بصدد الزرافة. وقد بينا ما في هذا من الضعف والتناقض. وأما السبب الجلي أو المباشر فهو تهمة "الزهرة أحد الآلهة"، وقد استبعدناها هي الأخرى لأن الأمر يتعلق **بحكاية** كلام منسوب إلى بعض فلاسفة اليونان. وليس في هذا ولا في ذاك ما يبرر محاكمة شخصية في وزن ابن رشد. إن ذلك ليس من "طبائع العمران" في شي، حسب عبارة ابن خلدون!

وما يبقى معقولا في الروايات التي تحاول التماس السبب في محنة أبي الوليد أمران:

أحدهما إجماعها على أن هذه الأسباب إنما كانت ذريعة، وأن السبب الحقيقي -غير المباشر- هو "الوحشة" التي استحكمت بين الخليفة المنصور وبين ابن رشد بسبب ما يعزى للمنصور من سلوك فج غير لائق بالملوك، وما يروى من أن فيلسوف قرطبة لم يكن يتعامل معه بعبارات "الإطراء والتقريظ"، بل بكلام من جنس "تسمع يا أخي"!

الثاني هو إجماع الروايات كذلك على أنه "قد نشأ بينه (ابن رشد) وبين أهل قرطبة قديما وحشة جرتها أسباب المحاسدة ومنافسة طول الجوار"[٢٠]، قوما

---

(١٩) ورد ذلك في الترجمة العبرية المتبقية من الكتاب. انظر: مونك. ص ٤٢٢.

(٢٠) الذيل والتكملة. نفس المعطيات السابقة.

ممن يناوئه من أهل قرطبة ويدعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف (يعقوب المنصور) ووجدوا إلى ذلك طريقا بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها..." العبارة التي تتحدث عن "الزهرة". ويبدو أنها هي التي حوكم بها رسميا في المسجد.(٢١)

هناك ما يكشف عن عمق هذا "الحقد" الذي كان يحرق قلوب حساد ابن رشد ومنافسيه، وفي نفس الوقت يجعل التهمة التي جمعوا في شأنها "أوراقا تدين ابن رشد" تهمة أكبر بكثير مما ذكر من أمر "الزرافة" و"الزهرة". ذلك أن الرواية الكاملة لقصة نكبة ابن رشد تذكر أن هؤلاء الحاقدين أعدوا ملف اتهام وسافروا به سنة ٥٩٠ هـ، من قرطبة إلى مراكش لعرضه هناك على الخليفة المنصور. لم يستقبلهم هذا الأخير يوم وصلوا لأنه كان منشغلا بتجهيز الجيوش التي كان يعدها للجواز إلى الأندلس بقصد الغزو. وربما يكون قد أمر بأن يعودوا إلى قرطبة إلى أن يلتحق بهم هناك. وما نريد إبرازه هنا هو أنه ليس من المعقول قط أن يتكون وفد يسافر من قرطبة إلى مراكش ليطلع الخليفة على عبارة كتبها ابن رشد في شأن "الزرافة" أو "الزهرة". إن مثل هذا الوفد لا يلتئم ولا يبرر سفره إلى مراكش إلا أمر "خطير"، له علاقة بـ "السياسة" و"أمن الدولة". كما سنبين في الفقرة التالية.

٥- سبب النكبة ... كتاب في السياسة

من الأسباب التي ذكرت لتفسير محاكمة المنصور لابن رشد سبب رددته كتب التراجم ولم تقف عنده، وهو ما عبر عنه بـ "اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور". وأبو يحيى هذا كان واليا على قرطبة، ولاه عليها والده الخليفة أبو يعقوب بتدخل من ابن رشد صديقه، وثبته فيها المنصور. فلما مرض هذا الأخير عقب عودته من الأندلس سنة ٥٨٧هـ، "مرضا شديدا خيف عليه منه"، ورأى أبو يحيى ذلك إذ كان قد رافقه إلى مراكش، "جعل يتلكأ في خروجه -للرجوع إلى منصبه بقرطبة- ويبطئ تربصا به وطمعا في وفاته". وكان المنصور -الذي كان يغمى عليه- "كلما أفاق سأل: هل عبر أبو يحيى أم لا؟" مما يدل على أن أبا يحيى

(٢١) **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٣٦-٤٣٧.

كان المرشح للخلافة المستأهل لها. وكان المنصور قد أمر ببيعة ابنه محمد الذي كان آنذاك ابن عشر سنين. اضطر أبو يحيى أمام إلحاح المنصور إلى العودة إلى الأندلس "وهو لا يشك أن أول ما يرد عليه خبر وفاته، فاستمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه". فلما أفاق المنصور وتماثل للشفاء، وصله خبر أبي يحيى. ولم يتردد هذا الأخير في القدوم عليه، لما علم بشفائه طمعا في تغاضيه واستعادة ثقته. فلما وصل أمر المنصور باعتقاله وكلف أخاه لأبيه عبد الرحمن بن يوسف بضرب عنقه. وكان "ذلك بمحضر من الناس، وأمر به فكفن ودفن. وأقبل على القرابة فنال منهم بلسانه وأخذ منهم أخذا شديدا وأمر بإخراجهم على أسوأ حال، حفاة عراة الرؤوس، فخرجوا وكل واحد منهم لا يشك أنه مقتول. ولم يزل أمر القرابة من يومئذ في خمول وهلم، وقد كانوا قبل ذلك لا فرق بينهم وبين الخليفة سوى نفوذ العلامة".(٢٢)

حصل ذلك حوالي سنة ٥٩٠هـ. وبعد ذلك بنحو سنة سنسمع بـ "الوفد" الذي قدم إلى المغرب يحمل ملف اتهام ابن رشد. وبما أنه لم يتمكن من مقابلة المنصور، كما أشرنا إلى ذلك قبل، فقد عاد واتصل به عند مجيئه إلى قرطبة بعد ذلك بسنة وعرض عليه ملف الاتهام، فاقتصر المنصور على استدعاء ابن رشد وتخصيصه بذلك الاستقبال الذي تجاوز فيه المعهود في إبداء "الاحترام" و"التقدير". وعندما عاد المنصور من معركة الأرك عقد مجلسا في الجامع لمحكمة ابن رشد ومن اتهم معه. وقد انتهت المحاكمة الصورية التي أهين فيها أبو الوليد بأن أمر المنصور بنفيه إلى أليسانة، وهي قرية قرب قرطبة، حيث فرضت الإقامة الإجبارية عليه. كما أمر بنفي جماعة أخرى من "الفضلاء الأعيان"، اتهموا بالتهمة نفسها، إلى أماكن أخرى، وهم: أبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي. وأصدر المنصور منشورا عممه على جميع بلاد المغرب والأندلس، يأمر فيه بإحراق كتب ابن رشد، وكتب الفلسفة وعلومها... "وتفرق تلامذة أبي الوليد أيدي سبأ"(٢٣). ويضيف راوي الخبر قائلا: "ثم إن جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا

---

(٢٢) **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٠٣-٤٠٤.
(٢٣) **الذيل والتكملة**. نفس المعطيات السابقة.

لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة". السنة التي توفي فيها الرجلان كليهما.

نحن لا نشك في أن ملف الاتهام هذا له علاقة بحركة أبي يحيى الذي تمت تصفيته. ولا نشك كذلك في كون الشخصيات التي نكبت مع ابن رشد بدعوى اشتغالهم بـ"علوم الأوائل" إنما نكبت لنفس السبب: علاقة ما بأبي يحيى، الذي كان قد اتصل برجالات الأندلس وأعيانها يطلب مساندتهم وتأييدهم في مسعاه للخلافة عندما كان المنصور طريح الفراش. ولا نشك أيضا في كون ابن رشد كان على علم بما يضمره المنصور، وينتظر أن يناله منه سوء، عندما استدعاه وقربه إليه وأجلسه في أرفع موقع في مجلسه، كما ذكرنا قبل. ولا يمكن أن نقبل التبريرات التي ذكرت كسبب لنقمة المنصور مثل قضية "الزرافة" و"الزهرة" الخ، لسبب واضح يفرض نفسه هذه المرة فرضا، وهو ما ذكر من "أن جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على **غير ما نسب إليه**"، إذ لابد أن يكون "ما نسب إليه" شيئا آخر غير حكاية "الزرافة" و"الزهرة".

فما هي حقيقة هذا الذي نسب إليه وشهد أهل إشبيلية أن ذلك لم يكن صحيحا؟

إنه بدون شك ما قيل من أن سبب نكبته هو "اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور". ونحن نرى أن من مظاهر هذا "الاختصاص" كتابه "الضروري في السياسة" الذي اختصر فيه جمهورية أفلاطون، والذي يخاطب فيه الشخصية الرسمية التي طلبت منه هذا الكتاب بقوله، في خاتمته: "أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله". ولا يمكن أن تكون الشخصية التي طلبت منه "الضروري في السياسة" غير الأمير أبي يحيى نفسه، عندما بدأ في الدعوة إلى نفسه بالأندلس إثر مرض المنصور سنة ٥٨٧هـ. و أيضا لا نعتقد أن"ملف الاتهام" الذي حمله معه الوفد القرطبي إلى المنصور كان شيئا آخر غير أوراق من هذا الكتاب، وبالخصوص تلك التي يندد فيها فيلسوف قرطبة باستبداد الحكام في بلده وزمانه، كما سنرى بعد قليل.

تلك هي الظروف والملابسات التي تحيط بنكبة ابن رشد. وهي نفسها الظروف والملابسات التي تشرح مناسبة ذلك الكتاب وتاريخ تأليفه، وهما أمران

بقيا لحد الآن موضوعا لتخمينات من نوع تلك التي فسرت بها نكبة ابن رشد، أعني لا أساس لها. وإذا كنا قد أطلنا بعض الشيء في هذا الموضوع، فذلك لأن هذا الكتاب الذي يسجل استثناء في التراث العربي الإسلامي، الفلسفي وغير الفلسفي، يستحق أن يبعث حيا، ليس فقط بكلماته ومعانيه بل أيضا بمناسبته. فابن رشد لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب "الدين"، الذي اتخذه خصومه غطاء، ظلما وعدوانا، كما جرت بذلك عادة المستبدين وسدنتهم، وإنما حوكم بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد بدون هوادة.

ويجب أن لا يفهم من هذا أن ابن رشد، الذي نرجح أن يكون قد كتب هذا الكتاب بطلب من الأمير أبي يحيى، أنه كان متواطئا معه، ولا أنه كان يطمع في مركز سياسي، كلا. إن خطاب ابن رشد هنا خطاب رجل خال الذهن من أية طموحات سياسية راهنة. فالرجل كان يطل على السبعين، وقد سبق له أن تولى القضاء وأن اشتكى من أنه يأخذ منه أوقاتا كان يفضل أن يقضيها في مشاريعه العلمية التي لم يكن يتسع لها لا ليله ولا نهاره. ومع أنه كتب هذا الكتاب بطلب من أمير، فقد كتبه -كما فعل في نصوصه الأخرى التي كتبها بطلب من الأمراء والأصحاب وهي كثيرة- أقول كتبه بروح علمية وفي سياق علمي، كما سنرى. وأخيرا، وليس آخرا، نحن لا نعتقد أن الأمير أبا يحيى الذي طلب هذا الكتاب قد سر به، فابن رشد يدين فيه الدولة كلها، وما آلت إليه من فساد واستبداد، مشهرا بانحرافها عن المقاصد التي أعلنت عنها عند قيامها والتي التمست الشرعية منها، ولم يستثن من أهلها إلا من كان "منهم على الخلق الفاضل [و] من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة"، كما يقول.

٦- ابن رشد .. الفيلسوف بين وحوش ضارية

في هذا الكتاب نقرأ لابن رشد كلاما في انتقاد الوضع "في بلدنا وزماننا هذا" حسب عبارته، لا يمكن أن ينصرف، لا صريحه ولا مضمره، لا إلى زمن أبي يوسف يعقوب الذي رأيناه يثني على عهده الثناء العطر، ولا يمكن أن ينصرف بالأحرى إلى زمن عبد المؤمن، وإنما ينصرف، بل يواجه بصراحة المنصور ذاته. يقول ابن رشد عند حديثه عن "مدينة الغلبة" أي الدولة الاستبدادية التسلطية

كنقيض للمدينة الفاضلة: "وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية الموجودة في هذه المدن إلى (طبقة) غالبة تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه". ومعلوم أن الدولة الموحدية قامت في الأصل كما رأينا كمدينة إمامية، وهي التي يطلق عليها أيضا "حكم الأخيار" و" جودة التسلط". فهذه المدينة إذن تحولت إلى مدينة الغلبة، مدينة العسكر "تزيف من مقصدها الإمامي" !

ويضيف ابن رشد: " ولهذا يعظم هذا الفعل منه (=من رئيس مدينة الغلبة عندما يتحول إلى وحداني التسلط :طاغية) على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار و[يقربهم من] ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة –لما كان هو من أصحاب الحكم والسلطان– ليستتب [أمرهم] بسياسته وسياسة خدامه. ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كما يقول المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه، فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، **وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب، ولكن أيضا بالحس والمشاهدة**".

أما وضعية الفيلسوف، وضعية ابن رشد نفسه، في مثل هذه "المدينة"، فنقرأ عنها ما يلي: "ومن هذا النوع من الناس (=العامة، "الطلبة")، تظهر فئة السفسطائيين القائمين على أمر هذه المدن ممن يعرضون عن كل ما هو جميل، كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح. وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في مثل هذه المدن (الأندلسية). أما آراؤهم وتسلطهم على المدن، فهي أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وإذا ما فحصت الأمر فستجد أن هؤلاء هم الأكثر عددا في هذه المدن (الأندلسية)، حتى إذا ما نجا أحد من الخلق فيها، فإنك لن تعدو الحق، إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية". وأيضا: "وإذا

اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول"[٢٤].

والجدير بالإشارة هنا أن هذا الذي قاله ابن رشد بصدد وضعية الفيلسوف نجد له أصلا في جمهورية أفلاطون، ولكن إشارته إلى "هذه المدن" وتنصيصه في الفقرات السابقة على" زماننا هذا" وأن ذلك يدرك لا بالسماع وحده بل "وبالمشاهدة والحس أيضا"، كل ذلك لا يترك مجالا للشك في كون ابن رشد إنما يعبر عن وضعيته هو وعن رأيه في الأوضاع زمن المنصور. وذلك ما تؤكده عبارات وردت بقلمه في بعض مؤلفاته التي تنتمي إلى أواخر حياته. من ذلك مثلا هذه العبارة التي عقب بها فيلسوفنا على شكوى جالينوس من كون زمانه يخلو أو يكاد ممن يعشق الحق. قال ابن رشد: "قلت هذا قول جالينوس في وقته، مع إقبال الناس على الحكمة واتفاقهم على فضلها على جميع الأشياء وتقدمها على جميع المعارف الإنسانية، فكيف لو أدرك زماننا هذا وما هم عليه (أهله) من ذم الحكمة وازدرائهم بأهلها واعتقادهم الآراء المناقضة للمعقولات الأول وإعجابهم بها"[٢٥]. قال ابن رشد هذا الكلام سنة ٥٨٨هـ، سنة تأليف الكتاب الذي ورد فيه.

فلنختم إذن بالقول: إن ما يقال من أن ابن رشد لقي عند المنصور الحظوة نفسها التي لقيها عند والده أبي يوسف وجده عبد المؤمن، هو كلام لا نجد له سندا، لا في سلوك المنصور ولا في تقدير ابن رشد لعهده وسياسته. إن ابن رشد عاش في حظوة فعلا على عهد عبد المؤمن وابنه الخليفة المتنور أبي يعقوب يوسف. وأما في زمن المنصور فقد كان يعيش في "مدينة" لم تكن في نظره فاضلة ولا "إمامية قريبة من الفاضلة" بل كانت مدينة غلبة عسكرية ووحدانية التسلط، يشعر فيها الفيلسوف أنه "بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها. ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش عيشة المنعزل".

---

(٢٤) ابن رشد. الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. الفقرتان ١٨١ و١٨٢م. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨.

(٢٥) ابن رشد . تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن مجموع بعنوان "تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس". المعهد الإسباني العربي للثقافة. مدريد. ١٩٨٤. ص١٦٦-١٦٧.

لقد انعزل ابن رشد فعلا زمن المنصور وانصرف -كما سنرى في الفصول القادمة- إلى العمل في مشروعه العلمي الذي كان قد تبلور في ذهنه من خلال الممارسة العلمية كرسالة تصحيح في كافة المجالات، مجال العقيدة ومجال الفلسفة والعلوم، ثم شاء القدر أن يمتد به التصحيح والإصلاح، في أواخر حياته، إلى مجال السياسة. ويبدو أن مصير الفلاسفة، الذي يختمون به حياتهم، هو إما تقديم عقولهم استقالتها بالركون إلى نوع من "التصوف"، يعرف في تاريخ الفلسفة بـ "التصوف العقلي"، وإما الصمود في وجه جميع أنواع اللامعقول التي تواجههم، والتي يكون آخرها، إن لم يكن أولها، اللامعقول السياسي. والصامدون قلة؛ وابن رشد على رأسهم. لقد ختم مسيرته العلمية الغنية والعنيدة بـ"الضروري في السياسة" بعد أن كان قد دشنها بـ"الضروري في أصول الفقه"، وبين الاثنين علاقة وطيدة لا تخفى.

الفصل الرابع

سيرة ... مسيرة علمية

١- حياة علمية لم تكن تعرف "جوانب أخرى"

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة أولية مما قلناه حتى الآن بصدد سيرة ابن رشد فإن الواقعة التي تفرض نفسها هي أنه لاشيء يحكى عن حياته غير ما يتصل بمسيرته العلمية. والحق أن الأمر لكذلك بالفعل؛ فليس هناك ما يحكى عن حياة فيلسوف قرطبة خارج حياته العلمية، ليس لأننا نفتقد معلومات عن جوانب أخرى من حياته بل لأن حياته لم تكن تعرف "جوانب أخرى" منفصلة عن نشاطه العلمي.

فعلا، لقد عاش الرجل في بلاط الموحدين. ولكنه عاش كمرجعية علمية وكطبيب مستشار لا غير. ومع أنه قد ولي القضاء أكثر من مرة على عهد أبي يعقوب يوسف فإنه لم يترك هذا "الشغل" يطغى على حياته العلمية، بل لقد عبر مرارا عن تضايقه من كون عمله في القضاء وكأحد رجالات البلاط الذين يفرض "البروتوكول" عليهم التنقل مع الخليفة وقضاء أوقات "ميتة"، يزاحم انشغالاته العلمية. فكان يعوض بعض ذلك بالعمل ليلا أو على ظهور مراكب السفر. والحق أن المتتبع لوقائع حياته لا يملك إلا يأخذ مأخذ الجد ما قيل عنه من أنه: "عُني بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حكي عنه أنه لم يدَع النظر ولا القراءة منذ عقَل، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سوَّد فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة".[1]

---

(١) ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة. ج١. مدريد ١٨٦٨. طبعة القاهرة، ١٩٥٦. رقم ١٤٩٦. تحقيق عزت العطار الحسيني.

سيرة ابن رشد إذن هي مسيرته العلمية، وبالتالي فإذا كان لم يترك أي نص في السيرة الذاتية فإن نصوصه كلها سيرة ذاتية: تحكي مسيرته نحو "الحصول على الكمال الإنساني"، وهي وحدها مسيرة الفيلسوف، المسيرة التي يعترف بها ابن رشد والتي اهتم بها اهتماما زائدا يتفحص مراحلها وطرق تمامها، كما سنرى في فصل لاحق. وعلى أية حال فالباحث يستطيع من خلال "النظر" في مؤلفات فيلسوفنا، بمختلف أنواعها، أن يشيد لنفسه صورة واضحة، ليس فقط عن تطور فكر هذا الرجل، الذي عاش لفكره وحده، بل أيضا عن أحواله "الوجدانية"، ولكن لا العائلية أو العاطفية، فهذا غائب تماما في النص الرشدي، بل أحواله النفسية التي تعكس إما حالة الرضى من ظروف عمله -ولم يكن له عمل آخر غير البحث العلمي والتأليف- وإما حالة الشعور بالمضايقات التي تعرض لها كمفكر حر. ومن هنا يكتسي تصنيف مؤلفات ابن رشد أهمية قصوى، لا لكونه يعكس أو يفترض أن يعكس تطوره الفكري، بل لأن أيَّ تصنيف لمؤلفات فيلسوفنا هو بصورة أو بأخرى تصنيف لمراحل حياته كلها!

٢- لنتحرر من التصنيف الضيق العائق

اهتم المترجمون لابن رشد، منذ وفاته، بذكر مؤلفاته في قوائم تتفاوت كما وكيفا. بعضهم يذكر كتبا له في مختلف المجالات التي كتب فيها، وبعضهم يقتصر أو يركز على تلك التي ألفها في حقول الثقافة العربية الإسلامية، ساكتا عن مؤلفاته ذات الطابع الفلسفي، مع الإشارة في بعض الأحيان إلى بعض كتاباته في الطب. وواضح أن هذا الاختيار تحكمه اعتبارات معينة على رأسها الموقف من الفلسفة وعلوم الأوائل.

وأكمل قائمة قديمة لمؤلفات ابن رشد هي بدون شك تلك التي توجد في مخطوط محفوظ في دير الإسكوريال بأسبانيا تحت عنوان "برنامج الفقيه الإمام الأوحد أبي الوليد ابن رشد رضي الله عنه"[٢]، وهي تكاد تطابق، في محتوياتها، القائمة التي أوردها صاحب "الذيل والتكملة"[٣].

---

(٢) نشرها رينان في كتابه ابن رشد والرشدية. الملحق رقم ٥. نفس المعطيات السابقة. ص ٤٥٦.
(٣) ابن عبد الملك المراكشي. الذيل والتكملة. المعطيات المذكورة آنفا.

أما في العصر الحاضر فقد توالت وتعددت الفهارس التي تحاول استقصاء كتب ابن رشد وترتيبها حسب تواريخ تأليفها. من أهمها، على سبيل المثال لا الحصر، تلك التي وضعها مورس بويج[4] ثم ألونسو[5] ثم الأب قنواتي[6]. ولعل آخر محاولة في هذا الموضوع، حسب اطلاعنا، هي تلك التي قام بها زميلنا المرحوم جمال الدين العلوي في كتابه "المتن الرشدي"، استفاد فيه من المحاولات السابقة وأدلى باجتهاداته الخاصة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن تصنيف نصوص ابن رشد عدة تصنيفات: فمنها الكتب الكبيرة والصغيرة، ومنها المقالات. ومنها المفقود ومنها الموجود، ومنها ما هو موجود بالعربية فقط، ومنها ما يوجد بالعربية مع ترجمات إلى العبرية أو اللاتينية، أو إليهما معا، ومنها ما لم يبق منها سوى هذه الترجمات، ومنها ما ترجم إلى اللغات الحديثة. وأيضا منها ما عبر فيلسوفنا في مؤلفات أخرى عن عزمه على وضعها. من هذه ما وصلنا، ومنها ما لم يصلنا شيء عنها، والغالب أن الوقت لم يسمح بكتابتها. وأيضا هناك من مؤلفاته ما طبع طبعات تتفاوت في قيمتها، ومنها ما لا يزال مخطوطا.

أما شروح ابن رشد على أرسطو، وهي المؤلفات التي عني بها المستشرقون أكثر من عنايتهم بغيرها، فقد جرت عادتهم منذ القرن الماضي (مونك وريئان ومن جاء بعدهم) على تصنيفها إلى ثلاثة أنواع:

- "الشرح الوجيز" ويعرض فيه ابن رشد مضمون الكتاب عرضا تركيبيا مركزا بأسلوبه هو، لا ينقل عن الأصل شيئا. ويستهل هذا النوع في العادة بمقدمة ينص فيها على أن غرضه هو "تجريد الأقاويل العلمية" دون الأقاويل الجدلية الخ. وينطبق هذا على الكتب التي سماها ابن رشد بـ"الجوامع الصغار" خاصة.

- أما النوع الثاني فهو "الشرح الوسيط"، ويسميه ابن رشد باسم "التلخيص"، ويتميز بكونه يذكر فيه لدى كل فقرة أو مقطع جملة من النص مسبوقة بـ "قال" (أرسطو)، ثم يسترسل في الشرح والتعليق.

---

(٤) P.M Bouyges. **Inventaire des textes arabes d'Averroès**. Mélanges de l'université St. Joseph. Beirouth. 1922.

(٥) P. Manuel Alonso,S.J. **Theologica de Averroes**. Granada. 1947.

(٦) جورج قنواتي. **مؤلفات ابن رشد**. المطبعة العربية الحديثة. القاهرة. ١٩٧٨.

- أما النوع الثالث فهو "الشرح الكبير"، ويسميه ابن رشد بـ "الشرح على اللفظ"، وهو الشرح الذي يتتبع فيه كلام أرسطو جملة جملة، فيشرح ويعلق ويناقش آراء الشراح السابقين وغيرهم من "المشائين" أو المحسوبين في عدادهم.

هذا التصنيف مفيد بدون شك، ولكنه ككل تصنيف تنحصر فائدته في كونه يقربنا من نصوص ابن رشد، دون أن يعني ذلك أن نصوصه تخضع لهذا التصنيف خضوعا مطلقا، خصوصا وهو تصنيف من وضعنا نحن، وبالتالي فهو لا يعكس أي تصنيف مسبق قد يكون المؤلف التزمه في كتبه، بل يعكس فقط درجة اقترابنا نحن منها. ولاشك أن مثل هذه التصانيف تتحول من وسائل إجرائية مفيدة إلى عوائق معرفية إذا نسينا أنها من وضعنا نحن، ورحنا نتخذها مطية لاستنتاجات أخرى لا أساس لها، كالقول مثلا إن ابن رشد أنجز في شبابه الصنف الأول، ثم بعد ذلك الصنف الثاني، لينهي حياته العلمية بالصنف الثالث! ثم يصبح هذا "قانونا" يعكس تطور فكره ودرجة نضجه، ومن ثمة "قالبا" نضع فيه الرجل وكتبه.

يجب أن نتحرر من التبعية لمثل هذه الأوثان التي نصنعها بأيدينا! إن أعمال المؤلفين لا تخضع لمثل هذه القولبة، ولا نعتقد أن ثمة مؤلفا خطط لما سيؤلف، ولا لما ستدعو الحاجة الخارجية أو تطوره الفكري إلى فعله. إن التصنيف الصحيح هو ذلك الذي يتسع لجميع كتب المؤلف دون أن يفرض عليها قانونا خاصا. إنه التصنيف الوصفي وليس التصنيف "القانوني".

وهكذا، فإذا نحن استعرضنا مؤلفات فيلسوف قرطبة، فإننا سنجدها سبعة أنواع وهي:

١) مؤلفات علمية كتبها ابتداء وليس شرحا أو تلخيصا أو ردودا ونقدا، وهي كتابه في الفقه على المذاهب الأربعة "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، و"الكليات في الطب". وهي مؤلفات اجتهادية كما سنرى.

٢) الردود النقدية مثل رده على الغزالي في "فصل المقال" و"الضميمة" و"تهافت التهافت"، ورده على الأشاعرة في "الكشف عن مناهج الأدلة". وتشتمل على آراء اجتهادية ومواقف جديدة غير مسبوقة.

٣) المختصرات ويسميها أيضا "الضروري في كذا" مثل "الضروري في النحو"، و"الضروري في المنطق"، و"الضروري في أصول الفقه أو مختصر

المستصفى"، و"مختصر المجسطي"، و"المختصر في النفس"، و"اختصار العلل والأعراض"، وتتميز بكونه يعرض فيها ما يعتبره "الضروري" في الموضوع الذي يتناوله، مستقيا مادته من مراجع عامة مثل كتب النحو، أو من كتاب بعينه يختصره ولا يتقيد فيه بطريقة في العرض معينة، كما يفعل في الجوامع والتلاخيص. ولا يخلو هذا الصنف من مناقشات وآراء اجتهادية.

٤) "الجوامع الصغار"، ويسميها ابن رشد بهذا الاسم وهي جوامع العلم الطبيعي لأرسطو: "جوامع السماع الطبيعي"، و"جوامع السماء والعالم"، و"جوامع الكون والفساد"، و"جوامع الآثار العلوية". وهي نصوص بعبارته هو يعرض فيها بتركيز "الأقاويل العلمية" في الكتاب الذي يتناوله. فهي عبارة عن "الموجز في.."

٥) التلاخيص مثل تلاخيصه العديدة لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية وكتب جالينوس في الطب، وهي معروفة وجلها منشور، وتتميز بكون ابن رشد ينطلق فيها من جملة من النص الذي يلخصه ثم يسترسل في العرض والشرح والمناقشة إلى أن يفرغ من المسألة موضع التلخيص ثم ينتقل إلى المسألة التالية متتبعا هكذا الكتاب الذي يلخصه إلى آخره.

٦) الشروح المطولة: "شرح كتاب البرهان"، " شرح السماع الطبيعي"، "شرح السماء والعالم"، "شرح كتاب النفس"، "شرح ما بعد الطبيعة"، وهي كلها لأرسطو. وطريقته في هذا الصنف أشبه بطريقة المفسرين للقرآن الكريم: يتتبع الكتاب فقرة فقرة شارحا ومعللا ومناقشا آراء المفسرين الآخرين، مدليا باجتهاداته، حريصا على أن تكون وجهات نظره منسجمة مع الأصول التي ينطلق منها أرسطو ومع "ما يقتضيه مذهبه".

٧) عدد كبير من النصوص القصيرة بعضها "مقالات" وبعضها "مسائل"، في المنطق والعلم الطبيعي والطب والفلك الخ، وكثير منها ردود وتعقيبات.

وليس هناك ما يبرر ترتيب هذه المؤلفات حسب مراحل حياة فيلسوفنا والقول بأن الجوامع والمختصرات تنتمي إلى مرحلة الشباب، والتلاخيص إلى مرحلة الكهولة، والشروح الكبيرة إلى المراحل المتأخرة من عمره. إن هذا ليس صحيحا إلا بصورة عامة. ذلك لأن كثيرا من كتب ابن رشد التي تنتمي إلى المراحل الأخيرة من حياته هي من النوع الصغير الحجم وتدخل في صنف

"الضروري" أو "المختصرات" كما سنرى. هذا علاوة على أن فيلسوفنا كان دائم المراجعة لكتبه، يضيف ويعدل وينبه إلى رأيه الأخير في المسائل التي استجد له فيها رأي.

انطلاقا من هذه الملاحظات نرى أنه من الأنسب الحديث هنا عن مؤلفات ابن رشد من خلال تصنيفها إلى مجموعات خمس حسب الحقول المعرفية التي تتحرك فيها: ١) مؤلفات تعليمية، ٢) مؤلفات في الحقل الديني: الفقه والعقيدة، ٣) مؤلفات في الفلسفة وعلومها، ٤) مؤلفات في الطب والعلوم، ٥) مؤلفات في العلم المدني (الأخلاق والسياسة). وسنعمل، داخل هذا التصنيف، على إبراز موقع كل كتاب في سياق مسيرته العلمية وعلاقته بالبلاط الموحدي ونضجه الفكري، كلما كان ذلك ممكنا.

لنبدأ إذن من البداية، من "المؤلفات التعليمية".

٣- مؤلفات تعليمية ناضجة

تتميز هذه المؤلفات بخاصيتين اثنتين:

- الأولى أنها أشبه ما تكون بالكتب المدرسية المخصصة للتعليم، فهي ملخصات وبتعبيره هو "مختصرات". وقد استعمل ابن رشد في عنوان هذه الكتب عبارة "الضروري في..." مما يدل على أنه كان يعي تماما طبيعتها التعليمية.

-أما الخاصية الثانية التي تطبع هذه المؤلفات، وبالتحديد المنطقية والفلسفية منها، فهي الشكوى من عدم توافر الحرية الكاملة، زمن كتابتها، لقول كل ما يريد قوله والتفصيل في القضايا التي تحتاج إلى تفصيل، كما سيتضح بعد قليل.

من أشهر هذه المؤلفات الكتب التالية التي تنتمي إلى مرحلة مبكرة من حياته العلمية:

أ- "الضروري في النحو"

وقد ذكره صاحب "الذيل والتكملة" وأشار إليه ابن الأبار وغيره. ولم يعثر لحد الآن على أية مخطوطة منه- حسب علمنا. وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في تأليف ابن رشد في النحو هذا "المختصر"، خصوصا وقد شهد له أصحاب التراجم بأنه " كان ذا حظ وافر من علوم اللسان العربي". فلا غرابة إذن أن يؤلف في النحو، بل لا يستبعد أن يكون هذا الكتاب من أول ما ألف. ومن المفيد الإشارة

هنا إلى أن ابن رشد كان معاصرا لابن مضاء القرطبي (٥١٣-٥٩٢هـ) الذي تولى قضاء قرطبة على عهد أبي يعقوب يوسف، واستمر فيه إلى وفاته زمن يعقوب المنصور[٧]. فليس ثمة شك إذن في معرفة ابن رشد لابن مضاء صاحب "كتاب الرد على النحاة"، الذي هو عبارة عن دراسة نقدية للنحو العربي غير مسبوقة، وفيه يدعو إلى إلغاء العوامل وإلغاء القياس في النحو الخ. ومع أن كتاب ابن رشد سابق زمنيا لكتاب ابن مضاء الذي يرجع تاريخ تأليفه إلى سنة ٥٨٠ هـ[٨] أي نحو ثلاثين سنة بعد كتاب ابن رشد، فنحن لا نستبعد ان يكون فيلسوف قرطبة قد اتجه هذا الاتجاه. ومعلوم أن انتقاد ابن رشد للقياس في مجال "علم الكلام" كما في مجال "الفقه" وإبطال ابن مضاء للقياس في النحو يعبر عن اتجاه واحد في التفكير يرجع إلى ابن تومرت وابن حزم.[٩] هذا وتذكر بعض المراجع[١٠] أن له: "كلام في الكلمة والاسم المشتق". وكان المعتقد أنه مقالة في النحو[١١] والواقع أنه في المنطق[١٢].

ب- "الضروري في أصول الفقه"

وهو اختصار لكتاب "المستصفى" في أصول الفقه للغزالي، وقد وصف ابن رشد مؤلفه هذا بأنه "يشبه المختصر من جهة حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل"، بمعنى أن ابن رشد أضاف إليه أشياء من عنده. وقد أرخ الفراغ من تأليفه بسنة ٥٥٢ هـ[١٣] أي حين كان عمره ٣٢ سنة.

والناظر في هذا الكتاب سيجده مكتوبا لا بلغة فقيه وأصولي فحسب، بل أيضا بلغة رجل المنطق والفلسفة. يتجلى ذلك ليس فقط من خلال المصطلحات والعبارات المنطقية الفلسفية التي "تكلم" بها ابن رشد في هذا الكتاب بل أيضا في

---

(٧) عبد الواحد المراكشي. **المعجب**. نفس المعطيات السابقة. ص ٣٥٩.

(٨) شوقي ضيف في المقدمة التي صدر بها الطبعة التي حققها من كتاب ابن مضاء "**الرد على النحاة**". دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٤٧. ص ١٥.

(٩) راجع في هذا الشأن دراستنا : المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس (الخاتمة) ضمن كتابنا: **نحن والتراث**. عدة طبعات.

(١٠) برنامج ابن رشد بالإسكوريال.

(١١) ذلك ما ذهب إليه مثلا: Dominique Urvoy. **Averroès**. Flammarion. 1998. p. 400.

(١٢) نشره جمال الدين العلوي في **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لأبي الوليد ابن رشد**. دار النشر المغربية . الدار البيضاء. ص ٨٣.

(١٣) حققه جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٤.

التصنيف للعلوم الذي أقره هنا مخالفا الغزالي في كتابه المستصفى، معتبرا "علم أصول الفقه" آلة (كالمنطق) وليس علما قائما بذاته كما فعل الغزالي. أضف إلى ذلك طابع الاجتهاد والنقد اللذان يطبعان هذا الكتاب المبكر، الذي يرتبط مباشرة بالطابع النقدي لجميع مؤلفات ابن رشد اللاحقة.

ج- "الضروري في المنطق"

وذكر أيضا باسم "المختصر في المنطق" و"المدخل إلى المنطق". ومن المرجح أن يكون تاريخ تأليفه قريبا من عام ٥٥٢ هـ لكون ابن رشد يحيل إليه في مقدمة كتابه "جوامع كتب أرسطو في العلم الطبيعي" الذي فرغ من تأليفه عام ٥٥٤ هـ. يقول في مقدمة هذا الكتاب: "الغرض من هذا القول تجريد **الأقاويل الضرورية** من صناعة المنطق [...] وأما القول في الأشياء التي منها تلتئم هذه الأقاويل وتعمل، فإما أن يكون ذلك غير نافع في تعلم الصنائع التي قد كملت، وإما، إن كانت نافعة، فعلى جهة الأفضل لا على جهة الضرورة. **وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد يكون ممتنعا**. ومع هذا كله فإنه يكون كالمدخل لمن وجد في نفسه نشاطا وفراغا وأحب أن يستوفي أجزاء الصناعة"[١٤]. وقوله هنا: "وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد يكون ممتنعا"، دليل على أنه ألفه قبل أن يكلفه الأمير بتلخيص كتب أرسطو، أي في وقت كان فيه التأليف في المنطق من الممنوعات، أو في حكم الممنوع. ويفهم من بنية الكتاب، ومن إشارة ابن رشد إليه فيما بعد بما يوحي أنه أقل "قيمة" من كتاب الفارابي -لم يذكر عنوانه- أنه ربما اختصره من أحد كتب أبي نصر وبالتالي يكون على غرار "مختصر المستصفى في أصول الفقه".

٤- الهاجس المنهجي والبيداغوجي منذ مؤلفات الشباب

كان ذلك عن المؤلفات التعليمية، مؤلفات المرحلة الأولى من حياة ابن رشد العلمية، وما تتميز به من شكوى بكون "الزمان" لا يسمح بأكثر منها في علوم المنطق والعلوم الفلسفية خاصة. وإذا غضضنا النظر عن هذا الجانب ونظرنا إليها من زاوية لغتها وأسلوبها والمنهجية المتبعة فيها فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ

---

(١٤) جمال العلوي .المتن الرشدي. المعطيات السابقة. ص ٥٠-٥١. نقلا من مخطوط باريس ١٠٠٩ عبري، ومخطوط مكتبة جامعة مونيخ ٣٠٩ عبري.

أن ابن رشد كان، وهو في الثلاثينات من عمره، على مستوى عال من المعرفة بالعلوم العربية والإسلامية والعلوم المنطقية الفلسفية معا. فالمؤلفات التي ذكرنا وقد كتبها في شبابه، تتناول النحو وأصول الفقه من جهة، والمنطق من جهة أخرى.

إن هذا يدل على أنه درس هذه العلوم في طفولته وشبابه دراسة متعمقة، وعلى أساتذة أكفاء، وأنه كان واعيا منذ شبابه بأهمية "ترتيب التعليم" وضرورة الإمساك بالمنطق الداخلي الذي يحكم كل علم يستحق هذا الاسم، أي يستحق أن يسمى "صناعة"، أي بناء منسجما متسقا لجملة من المعارف تشكل جسما واحدا، كما هو الشأن في كل صناعة من الصناعات التي لا يمارسها إلا متخصص، كصناعة الحياكة والزخرفة والطب وما شاكل ذلك.

ليس هذا وحسب، بل إن كل من تعامل مع كتب ابن رشد التي ألفها في المراحل اللاحقة من عمره مثل "فصل المقال" و"تهافت التهافت" و"شرح ما بعد الطبيعة " لأرسطو وغيرها يكتشف، عند قراءته لهذه المؤلفات، التي وصفناها بـ "مؤلفات المرحلة الأولى"، نفس المؤلف، نفس ابن رشد الناضج الذي تعرف عليه من خلال مؤلفاته المتأخرة. إن هذا لا يعني أنه لم يتقدم على صعيد المعرفة والرأي، كلا. إن ما نريد إبرازه هو أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه اسم " الطابع الرشدي" أو "الروح النقدية الرشدية" -وأيضا "البيداغوجية الرشدية"- تسكن عباراته و تموجات أسلوبه وآفاق تفكيره. يتجلى ذلك واضحا من الكتاب الوحيد الذي بين أيدينا من مؤلفات هذه المرحلة، أعني: "الضروري في أصول الفقه" الذي نقتبس منه الفقرات التالية:.

يقول في مقدمته: " أما بعد حمد الله [...] فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي على جهة التذكرة، من كتاب أبي حامد -رحمه الله- في أصول الفقه، الملقب بالمستصفى، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة، ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه أكثر صناعي. وقبل ذلك فلنقدم مقدمة نافعة في غرض العلم المطلوب هاهنا ومنفعته فنقول...".

وبعد أن يصنف "المعارف والعلوم" بحسب الغاية منها وما يعطيه كل منها، يصنف علم "أصول الفقه" ضمن العلوم التي "تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدد الذهن نحو الصواب" في الموضوع الذي يدرسه. ثم يضيف: "وبهذا الذي

قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها..." (يعني زمن الصحابة). وبعد أن يتحدث عن "أجزاء هذه الصناعة" ويحدد الطريقة التي سيسلكها في عرض موضوعاتها، يختم مقدمة الكتاب بقوله: " ومما تقدم من قولنا يتبين غرض هذا الكتاب، ونسبته إلى سائر العلوم، ومرتبته، وما يدل عليه اسمه، وأقسامه. وهي الجمل النافع تقديمها للمتعلم عند شروعه في الصناعة. ولنبدأ من حيث بدأ" (الغزالي).

ومعلوم أن الغزالي كان قد صدر كتابه هذا بمقدمة في "المنطق" الأرسطي قال عنها إنها " هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا".[١٥] ومع أن الأمر يتعلق بنص في المنطق، العزيز على فيلسوفنا، فإنه لا يسير مع الغزالي سير التابع المقلد، بل هو يعلن استقلاله عنه منذ البداية، فيقول: "وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك. **ونحن نترك كل شيء إلى موضعه**، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها"[١٦]. وسنعود إلى هذا الكتاب لنبرز جانب الاجتهاد فيه عند الحديث عن "بداية المجتهد" في الفصل المقبل. وما يهمنا تسجيله هنا هو أن الباحث يجد نفسه في هذا الكتاب المبكر مع ابن رشد الذي سيتعرف عليه من خلال مؤلفات كهولته وشيخوخته، إنه ابن رشد، هو هو. ابن رشد الحريص على "ترتيب التعليم" والمسكون بالهاجس المنهجي والبيداغوجي، وقبل ذلك وبعده المتحلي بما اشترطه في من يتعاطى للعلم من شروط، أعني ما عبر عنه بـ: "العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية".[١٧]

---

(١٥) أبو حامد الغزالي. **المستصفى من أصول الفقه**. دار صادر. بيروت. نسخة مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٢٢هـ، ص ١٠.

(١٦) ابن رشد. **الضروري في أصول الفقه**. تحقيق جمال الدين العلوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٤. ص ٣٤-٣٨.

(١٧) انظر في هذا الموضوع: المقدمة التحليلية التي كتبناها للطبعة التي أصدرناها لكتابه" فصل المقال". مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٧. ص ٦٢.

٥- مشروع شرح أرسطو ورفع القلق عن عبارته

يتعلق الأمر في الحقيقة بمشروع ضخم يمكن أن يوصف بكونه "ثورة علمية"، كلف ابن رشد بإنجازها، من طرف الأمير المتنور أبي يعقوب يوسف، وهو في زهرة شبابه، وبالتالي فبداية العمل في هذا المشروع لم يكن يفصلها عن "مؤلفات الشباب" التي تحدثنا عنها سوى أقل من سنتين. وفيما يلي التفاصيل.

يورد صاحب "المعجب"، بعد النص الذي حدثنا فيه عن اللقاء الأول بين فيلسوفنا مع الأمير المتنور الشاب المذكور، والذي حللناه في فصل سابق، نصا آخر يذكر فيها على لسان ابن رشد نفسه "السبب" الذي جعله ينكب على تلخيص كتب أرسطو وشرحها. يقول المؤرخ المغربي عبد الواحد المراكشي الذي عاصر في طفولته فيلسوفنا، وكان على صلة بتلاميذه وبالبلاط الموحدي، يقول ما نصه: "وأخبرني تلميذه المتقدم (=أبو بكر بندود) عنه، قال (=ابن رشد) : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي: سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه، ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة (=صناعة الفلسفة). وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطوطاليس".

ويضيف صاحب "المعجب" قائلا: "وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة، ترجمه بـ"كتاب الجوامع" لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بـ"سمع الكيان" وكتاب "السماء والعالم" ورسالة "الكون والفساد" وكتاب "الآثار العلوية" وكتاب "الحس والمحسوس"، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء".[١٨]

(١٨) عبد الواحد المراكشي.نفس المرجع. ص ٣٥٤.

يضعنا هذا النص، أعني كلام ابن رشد وكلام صاحب "المعجب" معا، أمام إشكال آخر لا يمكن حله إلا باعتماد الحل الذي اقترحناه في الفصل الثاني لتاريخ لقاء ابن رشد مع الأمير الموحدي. ذلك أن الكلام جرى هنا على لسان فيلسوفنا، مرة أخرى، عن "أمير المؤمنين" أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن. فإذا أخذنا هذه العبارة على ظاهرها، واعتبرنا تاريخ تولي هذا الأمير للخلافة عقب وفاة أبيه، وهو سنة ٥٥٨هـ، فسيكون فيلسوفنا قد ابتدأ في "تلخيص" كتب أرسطو بعد هذه السنة لا قبلها، وهو ما ينسجم فعلا مع تاريخ تأليف كتبه المعروفة بهذا الاسم "تلخيص" والتي تعتبر بمثابة "الشروح الوسطى"، فقد ألف هذه التلاخيص فعلا في الفترة الممتدة ما بين ٥٦٠ و٥٧٠ هـ.

غير أن نص ابن رشد وتعليق المراكشي يشيران معا إلى أن الأمر يتعلق ببداية ابن رشد في "تلخيص" كتب أرسطو، لا بمعنى تأليف ذلك الصنف من كتبه المعروفة بـ"التلاخيص"، بل بمعنى تقريب "أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا" كي يقرب "مأخذها على الناس"، وبذلك يرتفع "القلق" عن عبارة أرسطو. وتأتي عبارة ابن طفيل على لسان ابن رشد والتي قال فيها: "وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة" (=صناعة الفلسفة)، تأتي هذه العبارة لتفيد أن الحديث جرى قبل أن يبدأ ابن رشد في التأليف في الفلسفة، وبالتالي قبل تأليفه المجموعة المعروفة بـ"الجوامع" -جوامع كتب أرسطو في الطبيعيات التي نص فيها على تاريخ تأليفها وهو سنة ٥٥٤هـ[١٩]. وهذا ما تفيده عبارة المراكشي صاحب "المعجب"، أعني قوله تعليقا على ما نقله أعلاه عن ابن رشد: "وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكيم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة، ترجمه بـ"كتاب الجوامع" لخص فيه كتاب الحكيم المعروف بـ"سمع الكيان" وكتاب "السماء والعالم" ورسالة

(١٩) كتب ابن رشد في آخر "الجوامع" ما يلي: "وكان فراغنا بحمد الله من تلخيص هذه الكتب الأربعة يوم الاثنين السادس عشر من ربيع الأول الذي في سنة أربع وخمسين وخمسمائة". أما كتاب "الحس والمحسوس" الذي ذكره المراكشي ضمن المجموع فقد ألفه ابن رشد في وقت لاحق. ولابد أن يكون نص هذا الكتاب قد أضيف فيما بعد إلى ذلك المجموع.

"الكون والفساد" وكتاب "الآثار العلوية" وكتاب "الحس والمحسوس"، ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في كتاب مبسوط في أربعة أجزاء"، فهو إذن يميز بين "الجوامع" كأول عمل استجاب به ابن رشد لطلب الأمير وبين العمل اللاحق الذي قام به ابن رشد وهو "التلاخيص".

وإذن فالكتب التي لخصها ابن رشد لأرسطو باقتراح من ابن طفيل، باسم الأمير الموحدي، والتي بها بدأ عمله كملخص وكشارح لأرسطو هي نفس الكتب التي سماها بـ "الجوامع" -ووصفها في ما بعد بـ "الجوامع الصغار"- وهي نفسها التي تحدث عنها المراكشي، وكان ابن رشد قد انتهى من كتابتها عام ٥٥٤ هـ كما رأينا، أي أربع سنوات قبل ولاية أبي يعقوب الخلافة بعد وفاة أبيه عبد المؤمن سنة ٥٥٨ هـ .

إننا نعتقد أن ضبط تاريخ لقاء ابن رشد بالأمير الموحدي وتاريخ تكليف هذا الأخير له -بواسطة ابن طفيل- بتلخيص كتب أرسطو يسد ثغرات مهمة لازمت اقتراحات الباحثين الذين اهتموا بوضع قوائم لمؤلفات ابن رشد حسب تسلسلها الزمني، بما فيهم الذين تحدثوا عن تطور "مشروع ابن رشد" الفكري.

ذلك أن تأخير تاريخ تقديم ابن طفيل لابن رشد للأمير الموحدي إلى ما بعد ولايته الملك سنة ٥٥٨ هـ، أو إلى تاريخ تولي ابن رشد قضاء اشبيلية سنة ٥٦٥هـ، تأخير لا يستقيم البتة مع تسلسل تواريخ مؤلفات ابن رشد. فليس هناك فيما ألفه فيلسوفنا بعد سنة ٥٦٥ هـ أو حتى سنة ٥٥٨ هـ ما يدل على أن أنه قد انتقل إلى مرحلة جديدة يمارس فيها التأليف في الفلسفة وعلومها بكامل الحرية بأمر من "الخليفة". إن الروح التي ألف بها أبو الوليد جوامعه سنة ٥٥٤ هي نفسها التي ألف بها تلاخيصه بعد سنة ٥٥٨ هـ، أعني أنها تخلو مثلها من أية شكوى أو إشارة إلى مضايقة ما. أما الشكوى من مضايقة الفلسفة وأهلها فنقرأها صريحة في نصوص ابن رشد السابقة على "الجوامع"، وأيضا في النصوص التي تنتمي إلى ظروف ما قبل النكبة التي تعرض لها في السنوات الأخيرة من حياته، كما سنرى لاحقا.

أما الحديث عن "مشروع ابن رشد" الفكري فهذا مما ينتمي إلى "القراءة" التي يتبناها الباحث المعاصر. أما ابن رشد نفسه -ولربما يصدق هذا على جميع المؤلفين الذين يوصف إنتاجهم بكونه "مشروعا"- فلا نعتقد أنه خطط منذ البداية لما سيفعله. إنه ما هكذا "تورد الإبل" في ميدان التأليف، الذي هو ميدان يتطور فيه عمل المؤلف حسب منطق مستقل عن أي تخطيط مسبق، منطق يكتشفه الباحث عندما يأخذ في قراءة فكر المؤلف قراءة تتوخى اكتشاف المنطق الداخلي الذي انتهى إليه عمل المؤلف (لا الذي بدأ به). أما مصداقية هذه القراءة فتتوقف على مدى تمكن القارئ من ربط النصوص بعضها ببعض، وجعل بعضها يشهد لبعض، في عملية استنطاق متواصلة قوامها الألفة والتآلف، لا القسر والابتزاز اللذين يمارسهما التحزب ضد أو مع. وسنرى لاحقا أن ابن رشد كان ذا مشروع فكري إصلاحي تصحيحي، وأن الوعي بهذا المشروع قد بدأ يفرض عليه نفسه مع تقدمه في عمله العلمي.

٦- فكر يسابق الزمن: مشاريع لم تنجز

على أن الكلام عن مشروع رشدي يجب أن يبقى هو نفسه مجرد مشروع. ذلك أن فكر فيلسوف قرطبة لا ينحصر في ما كتب؛ وسنظلمه إن نحن حصرنا مشروعه التصحيحي التجديدي في ما أنجز. ذلك أنه على الرغم من كثرة ما ألف وغنى ما أنتج فهو لم يحقق جميع ما كان يصبو إلى تحقيقه، فلقد كان فكره فكرا متحركا يسابق خطاه: فما أن يبدأ العمل في كتاب حتى تتراءى أمامه ميادين وموضوعات تستحثه على الكتابة فيها فلا يملك إلا أن ينبه عليها ويعد بالتأليف فيها، "إن أنسأ الله في العمر"، وهي عبارة يكاد لا يخلو منها كتاب من كتبه. ولكن العمر مهما طال -وقد توفي في الخامسة والسبعين- لا يمكن أن يتسع لكل ما يطمح إليه فكر يشعر ويعي بعمق مدى حاجة عصره إلى "التصحيح" والتوضيح والتجديد في مختلف ميادين المعرفة، ولذلك بقيت كثير من المشاريع الفكرية التي أعلن عنها بدون إنجاز، وقد كانت من الكثرة والإلحاح على فكره بحيث بات من الضروري لاستيعاب مسيرته العلمية تخصيص مجال للكتب التي أعلن عن نيته في تأليفها ولم يسمح له الوقت والمشاغل والأجل بإنجازها.

من ذلك مثلا المشاريع التالية نذكرها على سبيل المثال لا الحصر:

– ففي مجال **الشريعة** نقرأ في "كتاب القذف" من" بداية المجتهد ونهاية المقتصد" ما يلي: "فهذه هي أصول هذا الباب التي تبنى عليه فروعه.[...] وإن أنسأ الله في العمر فسنضع كتابا في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا (=علميا، منهجيا)، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس حتى يكون به القارئ مجتهدا في مذهب مالك، لأن إحصاء جميع الروايات عندي شيء ينقطع العمر دونه"[٢٠]. وقد عبر عن رغبته في تحقيق هذا المشروع في مكان آخر من نفس الكتاب حيث كتب يقول: "ونحن نروم إن شاء الله، بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها"[٢١].

– وفي مجال **العقيدة** نقرأ له في "الكشف عن مناهج الأدلة" ما يلي، قال: "ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات، ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة. وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب. ولعلنا إن أنسأ الله في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز"[٢٢]. ونقرأ في خاتمة هذا الكتاب نفسه: "وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلم فيها فيما ينبغي أن يؤول أو لا يؤول، وإن أول فعند من يؤول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة"[٢٣]، التي ذكرها وتتميز جميعا بكونها "لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل".

– أما في ميدان **المنطق** فنقرأ في كتابه "تلخيص القياس" ما يلي. قال: "ونحن في تلخيصنا هذه المواضع قديما أجرينا العبارة فيها على ما يعطيه مفهوم

---

(٢٠) ابن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج٢. مصطفى الحلبي. القاهرة. ١٩٦٠. ص ٤٤٣.
(٢١) نفس المرجع. ص ٤٠٤.
(٢٢) ابن رشد. مناهج الأدلة. الفقرة ٢٠٥ من طبعتنا. مركز دراسات الوحدة العربية. ١٩٩٨.
(٢٣) نفسه. فقرة ٣٧٨. نفس المعطيات.

قوله في بادي الرأي -وهو الذي فهمه المفسرون- لنجد بذلك سبيلا إلى حل الشكوك الواردة فيه، إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول. فمن أحب أن يحول العبارة فيها إلى ما لا يتطرق إليه شك فليفعل، وإن أمهل الله في العمر فسنشرح هذا الموضع من كلامه على اللفظ، فإن هذا الموضع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يشرح شرحا تاما"[٢٤]. وفي كتابه "تلخيص الخطابة" نقرأ في خاتمته ما نصه: "وهنا انقضت معاني هذه المقالة الثالثة، وقد لخصنا منها ما تأدى إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصوده. وعسى الله أن يمن بالتفرغ التام للفحص عن نص أقاويله في هذه الأشياء، وبخاصة فيما لم يصل إلينا فيه شرح لمن يرتضى من المفسرين".[٢٥]

- وفي مجالات **العلم الطبيعي** نقرأ في كتابه "شرح السماء والعالم" عزمه على العمل على مراجعة نظام بطليموس الفلكي لسد ثغراته وجعله علما برهانيا أكثر اتساقا مع العلم الطبيعي وأقرب إلى تجسيد وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة. وفي "المختصر في النفس" نقرأ له هذه الرغبة، يقول: " والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعي قولا بسيطا من هذا بكثير، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء بحسب الأمر الضروري، وإن فسح الله في العمر وجلى هذا الكرب فسنتكلم في هذه الأشياء بقول أبين وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله".[٢٦] وفي مقدمة "جوامع الآثار العلوية" نقرأ ما يلي: "وسنقول في واحد واحد منها (= أجزاء العلم الطبيعي)، إن شاء الله، إن ساعد العمر ووقع لنا مع ذلك فراغ ".[٢٧]

- وفي مجال **الطب** نقرأ في خاتمة كتاب الكليات ما نصه: "فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه. وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء مرض من الأمراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء [...] حتى نجمع في أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمور الجزئية، فإن هذه الصناعة

---

(٢٤) ابن رشد. **تلخيص كتاب القياس**. تحقيق محمود قاسم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٨٣. ص ١٧١.

(٢٥) ابن رشد. **تلخيص الخطابة**. تحقيق محمد سليم سالم. لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة. ١٩٦٧. ص ٦٩٠. جمال العلوي. ص ٨٩.

(٢٦) ابن رشد .**مختصر كتاب النفس**. نشره أحمد فؤاد الأهواني بعنوان **تلخيص كتاب النفس**. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٥٠. ص ٤٤.

(٢٧) ابن رشد. **جوامع الآثار العلوية**. ضمن خمس رسائل لابن رشد. حيدر آباد. ١٣٦٥هـ. ص ٥.

أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن. إلا أنا نرجئ هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك". ثم يحيل إلى كتاب "التيسير" لصديقه أبي مروان بن زهر الذي يتناول "الأقاويل الجزئية" بصورة "شديدة المطابقة للأقاويل الكلية" التي يتضمنها كتابه. وسنعود إلى كتاب "الكليات" في الفصل الذي نخصصه لابن رشد العالم والطبيب (الفصل ١٢).

لنختم القول في هذا الموضوع بهذا النص الذي تتجلى فيه عظمته كباحث يقدر الأمانة العلمية حق قدرها ويتسم بأكبر قدر من التواضع. يقول في خاتمة كتابه تلخيص السفسطة لأرسطو ما نصه: "فهذا هو آخر ما ختم به هذا الرجل كتابه هذا. وقد نقلنا منه ما تأدى إلى فهمنا بحسب ما يسر لنا في هذا الوقت. وسنعيد فيه النظر إن فسح الله في العمر ويسر لنا أسباب الفراغ، فإن هذا الكتاب معتاص جدا، إما من قبل الترجمة، وإما من قبل أن أرسطو قصد ذلك فيه. ولم نجد فيه لأحد من المفسرين شرحا لا على اللفظ ولا على المعنى، إلا ما في كتاب الشفاء لأبي علي بن سينا من ذلك. والكتاب الواصل إلينا من خلال ذلك (= كتاب أرسطو) هو في غاية الاختلال، مع أن الرجل(= أرسطو) عويص العبارة. فمن وقف على كتابنا هذا ورأى أنه قد نقص من كلامي شيء هو في كلامه، أو سقت شيئا من كلامه على غير الجهة التي قصدها فليعذرني. فإن من يتعاطى فهم كلامه من غير أن يسبقه فيه غيره هو شبيه بمن يبتدئ الصناعة. ولذلك كثير مما أوردناه في ذلك إنما هو على جهة الظن والتخيل (...) وعسى أن يكون كالمبدأ للوقوف على قوله على التمام لمن يأتي بعد، أو لنا إن وقع لنا فراغ وأنسأ الله في العمر. فانظروا كيف حال من يأتي بعد هذا الرجل في فهم ما قد كمل وتمم، فضلا عن أن يظن بأحد أنه يزيد عليه أو يتمم شيئا نقصه".[٢٨]

(٢٨) ابن رشد. **تلخيص السفسطة**. تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب. القاهرة. ١٩٧٢. ص ١٧٧-١٨٨.

الفصل الخامس

ابن رشد: الاجتهاد والفتوى

١- "بداية المجتهد": فتح باب الاجتهاد من جديد

كان ابن رشد ضليعا في الفقه كأبيه وجده، وقد مارس القضاء مثلهما، و"كان يفزع إلى فتواه في الفقه كما يفزع إلى فتواه في الطب". وكما ألف في الفقه كتابا هو بمثابة "الكليات" فيه، أعني "الضروري في أصول الفقه" ألف في الطب كتاب "الكليات" الذي هو بمثابة "الضروري" فيه. وإذا كان الزمان لم يسمح له بتأليف كتاب في جزئيات الطب، ما عدا رسائل وتلاخيص لكتب جالينوس، كما سنرى فيما بعد، فإنه ألف في جزئيات الفقه ما اعتبره "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، في الفقه الإسلامي على المذاهب الأربعة، فجاء كتابا فريدا في ميدانه، "أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل فوجه، فأفاد وأمتع به، ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا"، كما قال ابن الأبار.

ليس هذا وحسب بل إن هذا الكتاب هو، كما يشير إلى ذلك اسمه -بداية المجتهد- خطوة عملية نحو فتح باب الاجتهاد الذي يدخل ضمن المشروع العام لفيلسوف قرطبة: مشروع "التصحيح" في كافة المجالات الفكرية في عصره. بل يمكن القول إن تفكير ابن رشد في ضرورة فتح باب الاجتهاد يرجع إلى المرحلة الأولى من نشاطه العلمي إلى "الضروري في أصول الفقه". فعند الحديث عن الاجتهاد في هذا الكتاب يلاحظ أن فقهاء زمانه هم مقلدون في منزلة "العوام" لا في منزلة المجتهدين. يقول: "ولأن هاهنا طائفة تشبه العوام من جهة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمون في زماننا هذا بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم؟ وهو ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم مرتبة العوام وأنهم مقلدون.

والفرق بين هؤلاء وبين العوام أنهم يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون بها العوام من غير أن تكون عندهم شروط الاجتهاد، فكأن مرتبتهم في ذلك مرتبة الناقلين عن المجتهدين. ولو وقفوا في هذا لكان الأمر أشبه، لكن يتعدون فيقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه[م] في ذلك حكم، فيجعلون أصلا ما ليس بأصل، ويصيرون أقاويل المجتهدين أصولا لاجتهادهم، وكفى بذلك ضلالا وبدعة"[1]. أما من الناحية المنهجية المنطقية فقياس الفقهاء: "إذا تؤمل هذا المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذا الموضع ظهر أن ذلك ليس بقياس، وأنه من جنس إبدال الجزئي مكان الكلي"[2].

وإذا كان الباحث يستطيع أن يلمس بسهولة في هذا الموقف أثر كل من ابن تومرت وابن حزم فإن كتاب "بداية المجتهد" الذي ألفه فيلسوفنا بعد اثني عشر عاما يرفع هذا الموقف من مستوى "التأثر" بما سبق إلى مستوى الشروع في عملية "التجاوز" لجميع من سبق، لا فيما أفتوا فيه من نوازل عصورهم، بل فيما استجد بعدهم. إنه فتح باب الاجتهاد الذي يجب -في نظر ابن رشد- أن يبقى مفتوحا دوما. والخطوة الأولى على طريق الاجتهاد هي معرفة اجتهادات الأئمة السابقين، وهو ما خصص له الكتاب الذي نتحدث عنه.

على أن ابن رشد الذي كان يدرك مدى تشبث أهل بلده بمذهب مالك، إلى درجة أنه لا يمكن أن يتصور اجتهاد في المغرب والأندلس إلا في إطار المذهب المالكي، لم يغفل هذه الخصوصية المحلية، فوعد في ثنايا كتابه "بداية المجتهد" بتأليف "كتاب في الفروع على مذهب مالك بن أنس مرتبا ترتيبا صناعيا يجري في مجرى الأصول، إذ كان المذهب المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس، حتى يكون به

---

(١) ابن رشد. الضروري في أصول الفقه: مختصر كتاب المستصفى. تحقيق جمال الدين العلوي. دار الغرب الاسلامي. بيروت. ١٩٩٤.

(٢) نفسه. ص ١٢٥.

القارئ مجتهدا في مذهب مالك". [٣] ويكرر الوعد نفسه في مكان آخر من الكتاب مع إفصاح صريح عن منزلة كتابه "بداية المجتهد" بوصفه خطوة عملية على طريق استئناف الاجتهاد في الفقه. يقول: "ونحن نروم إن شاء الله، بعد فراغنا من هذا الكتاب، أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التي تجري في مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها. وهذا هو الذي عمله ابن القاسم في "المدونة"، فإنه جاوب فيما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده في ذلك الجنس من مسائل مالك، التي هي فيها جارية مجرى الأصول، لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد في الأحكام والفتوى". بيد أن في قوة هذا الكتاب -كتابه بداية المجتهد- أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم فعلم اللغة العربية وعلم أصول الفقه ما يكفيه في ذلك. ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب "بداية المجتهد وكفاية المقتصد"[٤] ويبدو أن العمل في الأجزاء الأخرى من مشروع "التصحيح" قد استغرق كل وقته فلم يستطع الوفاء بوعده في هذا المجال، وفي مجالات أخرى كما ذكرنا قبل. لنقتصر إذن على التعريف بالكتاب الذي بين أيدينا.

عرض ابن رشد في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"[٥] مجمل مسائل الفقه الإسلامي عرضا تقريريا مقارنا، وذكر الخلاف بين المذاهب في كل مسألة مسألة، ولكن دون أن ينخرط فيه انخراط متمذهب، بل اقتصر على بيان أسبابه ودواعيه ومرجعياته "العلمية" المحض. وإذا صرح بتأييد وجهة نظر فعل ذلك من موقع طالب الحق لا من موقع المناصر لمذهب. وقد ألفه حوالي سنة ٥٦٤ -٥٦٥هـ.(ما

---

(٣) ابن رشد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد جواد. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٩٦. ج٦. ص ١٤١.

(٤) نفسه. ج٥. ص ٤٩٦.

(٥) ذكرت جميع فهارس ابن رشد هذا الكتاب مع اختلاف طفيف في الاسم، وقد دعاه ابن رشد في النص السابق، كما رأينا، باسم "بداية المجتهد وكفاية المقتصد". غير أن الاسم الذي اشتهر به الكتاب هو الذي أثبتناه أعلاه.

عـدا كتـاب الحـج الـذي تأخر فـي كتـابته نحوا من عشرين عاما[٦]، إلـــى سـنة ٥٨٤ هـ).

يقـول في مقدمـة هـــذا الكتـــاب، بعـــد حمدلتـــه القصـيرة المعروفــة [٧]، "فإن الغرض في هـــذا الكتـاب أن أثبـت فيـه، لنفسـي علـى جهـة التذكـرة، مـن مسـائل الأحكـام المتفـق عليـها والمختلـف فيـها بأدلتـها، والتنبيـه علـى مكـامن الخـلاف فيـها، مـا يجـري مجـرى الأصـول والقواعـد لما عسـى أن يـرد علـى المجتـهد مـن المسـائل المسكوت عنـها في الشـرع. وهـــذه المسـائل، في الأكـــثر، هـي المسـائل المنطـوق بـها أو تتعلـق بـالمنطوق بـه تعلقـا قريبــا. وهـــي المســائل

---

(٦) كان ابن رشد قد كتب الكتاب بدون "كتاب الحج"، ثم أضافه إليه بعد نحو من عشرين عامـا. فقد كتب في آخر كتاب الحج يقول: "وبتمام القول في هذا بحسب ترتيبنا تم القول في هذا الكتـاب بحسب غرضنا ولله الحمد والشكر على ما وفق وهدى ومن به من التمام والكمال. وكـان الفـراغ منـه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو عام أربعة وثمانين وخمسمائة. وهو جـزء مـن كتـاب "المجتهد" الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاما أو نحوها". وأضاف الناسخ: "كان رضي الله عنـه عزم حين تأليف الكتاب أولا أن لا يثبت فيه كتاب الحـج ثـم بـدا لـه بعـد فأثبتـه". وهـذا تعليـل غريب، فكتاب الحج قسم أساسي من أقسام الفقه، فهو الركن الخامس من أركان الإسـلام، فكيـف يتصور أن ابن رشد كان ينوي الاستغناء عنه؟ أضف إلى ذلك أن كلام ابن رشد أعلاه يتنـاقض تمامـا مع هذه الدعوى: فهو قد نص على أنه بتمام القول في كتاب الحج "تم القول في هذا الكتاب بحسب غرضنا" الشيء الذي يعني أن الكتاب بقي ناقصا في نظر ابن رشد نفسه إلى أن أتمه بكتـاب الحـج. والسؤال الآن هو: لماذا لم يكمل ابن رشد الكتاب حين كان منكبا على تأليفه. الغالب على الظـن أن الأشغال الأخرى هي التي زاحمته ولم تترك له فرصة إتمامه. فقد ألفه عندما كان قاضيا في إشـبيلية ما بين (٥٦٥ و ٥٦٩هـ) وهي الفترة التي ألف خلالها كتبا أخرى اشتكى فيـها مـن **"ضيـق الوقت وشغل الزمان"** كما نص على ذلك في آخر كتاب "تلخيص الحاس والمحسـوس" الـذي نـص علـى الفراغ منه "في إشبيلية يوم الثلاثاء من ربيع الآخر سنة خمس وستين وخمسمائة"، وهو مـا اشـتكى منه في كتب أخرى ألفها في الفترة نفسها مثـل "كتـاب الحيـوان" و"تلخيـص العلـم الطبيعـي" كمـا سنشير إلى ذلك في موضعه. هذا ويمكن القول، على سبيل التخمين فقـط، إن ابن رشد الـذي يفضـل دائما الكلام عن الشيء بعد التجربة، كلما أمكنه ذلك، يمكن القول إذن إنه أجل "كتاب الحج" إلى الوقت الذي يكون فيه قد أدى فريضة الحج حتى يكون كلامه في شعائر الحج معززا بالتجربة. وبما أنه لم يتيسر لـه -فيمـا نعلم- ذلك فقد فضل كتابة الحج قبـل أن يفوت الأوان، وكان عمـره آنذاك خمسة وستين عاما.

(٧) قد تطول حمدلته أحيانا فيضمنها وجهة النظر التي سيعرضها، على طريقة المؤلفـين القدمـاء. خصوصا إذا كان موضوع الكتاب مما فيه جدل مثل ما فعل في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة".

التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد".

فالكتاب إذن يشتمل على ما يكفي "المقتصد" في المعرفة بالفقه الإسلامي، أي الشخص الذي يقتصر غرضه على معرفة ما قرره الفقهاء من الأحكام الشرعية، باتفاق أو مع وجود خلاف بينهم فيها، مع شرح أصولهم ومرجعياتهم الخ. وبذلك يشكل هذا الكتاب، في الوقت نفسه، البداية التي لابد منها لـ "المجتهد" الذي يطمح إلى استخراج أحكام شرعية لما عسى أن يعرض عليه من المسائل والنوازل المستجدة التي لم يسبق أن تقرر حكم الشرع فيها الخ.

وإذا كان ابن رشد قد اقتصر في "بداية المجتهد" على تعبيد الطريق لاستئناف الاجتهاد النظري في الفقه فلا شك أنه مارس الاجتهاد العملي يوم كان قاضيا في اشبيلية أولا، ثم في قرطبة ثانيا. وقد شهد له المترجمون لحياته بحسن السيرة وسعة النظر والاستقلال في الرأي والاهتمام بالصالح العام.

٢- ابن رشد: تهمة واهية مختلقة

كان أن ابن رشد -كما شرحنا ذلك قبل - من أسرة يقول كتاب التراجم عن رجالاتها إنهم كانوا "إلى العلم أميل" والمقصود بالعلم هنا علم الدين. فقد استعفى جده من منصب قاضي القضاة رغبة منه في الانقطاع إلى إتمام كتابه الضخم في الفقه، كتاب: "البيان والتحصيل". ومثل ذلك فعل أبوه، فقد طلب هو الآخر إعفاءه من الوظيفة لينقطع للتأليف والتدريس. وقد ألف في الفقه كذلك. فابن رشد هو ابن بيئة فقهية أصالة.

ولذاك فلا قيمة لما رواه صاحب "الذيل والتكملة" من أن شخصا يدعى ابن زرقون قال: "إن القاضي أبا الوليد ابن رشد استعار منه كتابا مضمنه أسباب الخلاف الواقع بين أئمة الأمصار من وضع بعض فقهاء خراسان فلم يرده إليه، وزاد فيه شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن البر وأبي محمد بن حزم ونسبه إلى

نفسه، وهو الكتاب المسمى ببداية المجتهد ونهاية المقتصد".[٨] إن الاختلاق في هذا الرواية واضح وضوح الشمس، فصاحبها لا يذكر اسم الكتاب الذي ادعى أن ابن رشد نقل عنه، بل ولا يذكر مؤلفه، وإنما ينسبه إلى "بعض فقهاء خراسان". وفقهاء خراسان معروفون ومعروفة كتبهم، كما أن كتاب ابن رشد هو بأيدي الناس منذ حياة مؤلفه. على أن أبرز مواطن الخلل، بل الاختلاق، في هذا الزعم أن صاحبه يذكر أن ابن رشد أضاف إلى كتابه "شيئا من كلام الإمامين أبي عمر بن عبد البر وأبي محمد بن حزم"، في حين يسكت سكوتا تاما عن المؤلف المزعوم الذي نقل عنه ابن رشد. على أن ابن رشد لم يكن ليخفي مصادره فقد نبه عليها وقال: "وأكثر ما عولت عليه فيما نقلته من نسبة المذاهب إلى أربابها هو كتاب الاستذكار" لابن عبد البر، كما يشير إلى كتاب "المقدمات" لجده، وكتب أخرى ذكرها.

ثم إن كتاب "بدية المجتهد ونهاية المقتصد" ليس من تلك الكتب التي يصدق فيها المثل القائل: "خذ من هنا ومن هنا وقل هذا كتابنا". كلا. إنه كتاب تحليلي تسود فيه الروح الرشدية في كل سطر من سطوره، بل في كل عبارة من عباراته، كتاب لا يستطيع كتابته إلا عقل فيلسوف حكيم بالمعنى الذي يعطيه ابن رشد لـ"الحكمة"، إذ يقول: "الحكمة ليست شيئا اكثر من معرفة أسباب الشيء"[٩]. لقد أعطى ابن رشد في هذا الكتاب أسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية السنية الأربعة بصورة لا يقدر على مثلها إلا متمرس على التعامل مع الأمور من زاوية رد الفروع إلى أصولها بتتبع الرابطة السببية واعتماد المنهج المقارن. إنه فعلا، كما قال عنه ابن الأبار: كتاب "لا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا".

٣- "فصل المقال": فتوى في شرعية الفلسفة

والحق أن "الاجتهاد" هو ما يطبع جميع مؤلفات ابن رشد، كما سنلاحظ ذلك عند الحديث عن مؤلفاته في الطب والعلوم وشروحه على أرسطو. أما هنا

(٨) الذيل والتكملة. نفس المعطيات السابقة. ص ٢٢.

(٩) ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة. فقرة ٥٤. نفس المعطيات السابقة.

فسنقتصر على مجال الاجتهاد والفتوى. وهنا يبرز كتابه "فصل المقال" بوصفه فتوى نقض للفتوى التي أصدرها الغزالي و كفر فيها الفلاسفة. إن فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها يتحدث في هذا الكتاب، لا من موقع الفيلسوف الذي يلتمس وسيلة للدفاع عن الفلسفة والتوفيق بينها وبين الدين، بل بالعكس، هو يطرح المسألة على صعيد "نظر الشرع"، صعيد الاجتهاد الفقهي. وهذا ما يصرح به منذ البداية إذ يقول في مقدمة الكتاب بعد حمدلته القصيرة: " فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب، فنقول...". فالكتاب إذن فتوى استئناف أو نقض في موضوع "شرعية الفلسفة"، يصدرها قاض متمرس ومجتهد. أما المخاطبون المعنيون الأول بهذه الفتوى فهم، بدون شك، الفقهاء والمتكلمون، خاصة منهم "من نهى عن النظر" في كتب القدماء -ومنها "كتب الحكمة"- وحكموا بالكفر على المشتغلين بها، لا استنادا على نص صريح -وليس هناك نص في الموضوع- بل بدعوى أن الفلاسفة "خرقوا الإجماع" بتأويلهم أشياء في الشرع قيل عنها: "أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها".[١٠] وفي مقدمة هؤلاء أبو حامد الغزالي الذي ألف لهذا الغرض كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة".

نحن إذن إزاء فتوى رد واستئناف، ضد فتوى "ابتدائية" قضى فيها أصحابها بـ:

١- النهي عن النظر في كتب القدماء -ومعلوم أن في مقدمتها كتب المنطق والفلسفة.

٢- تكفير الفلاسفة المسلمين لكونهم، في نظر أصحاب الفتوى، "خرقوا الإجماع" في التأويل.

(١٠) العبارات الموضوعة بين مزدوجتين "..." هي لابن رشد.

قضيتان تصدى لاستئناف النظر فيهما قاضي قضاة قرطبة الفقيه المجتهد أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف، فانتهى به النظر إلى إصدار فتوى أخرى تبطل الأولى وتقرر، بالعكس منها:

١- أن "**النظر في كتب القدماء واجب بالشرع**"، وأن ما قيل من مخالفة الحكمة -أو الفلسفة- للشرع دعوى باطلة: "**لأنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني** (=المستند إلى البديهيات العقلية ومعطيات الواقع والتجربة) **إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له**"، وبالتالي فـ "**الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة**".

٢- ولذلك فـ "**نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي**" -الذي يختلف عن قانون التأويل الباطني- والذي قوامه "**إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز** (= في استعمال المجاز): **من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي**".

٣- أما التكفير بدعوى "خرق الإجماع في التأويل" فحكم باطل، لأن "**الإجماع لا يتقرر في النظريات** (= العلوم العقلية، شؤون العقيدة) **بطريق يقيني كما يتقرر في العمليات**" (= الفقهيات). هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإذا كان التأويل قضية مسلما بها ولا يرتاب بها مؤمن، بل يزداد يقينه بـ "**الجمع بين المعقول والمنقول**"، فإن ذلك لا يعني أن جميع النصوص الدينية يجب أن يطالها التأويل: "**ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول**"(١١).

---

(١١) أنظر المدخل والمقدمة التحليلية الذين صدرنا بهما طبعتنا لـ"فصل المقال". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٧. والإحالة هنا إلى فقرات النص من هذه الطبعة، وهي مرقمة.

هذه الفتوى الاستئنافية تستند، كجميع الفتاوى والأحكام القضائية، على حيثيات يعرضها الفقيه الفيلسوف، عرضا مفصلا، يعتمد فيه على المعقول والمنقول معا، موظفا ثقافته الفقهية والكلامية والفلسفية الواسعة وقدرته الجدلية والبرهانية الفائقة.

٤- غنى النص الرشدي بفائض في المعنى

وهنا ملاحظتان لا بأس أن نستطرد فيهما لإعطاء القارئ فكرة عن غنى النص الرشدي، والتنبيه إلى ما يتطلبه استيعابه من استحضار لما يجول في فكر فيلسوفنا الفقيه، الشيء الذي يعني أن فهم عبارة من عباراته فهما صحيحا لا يتأتى إلا بقراءتها من خلال السياق العام الذي تنتمي إليه. والسياق العام الذي يتحرك فيه تفكير ابن رشد في هذا الكتاب هو موقعه كفقيه بل كقاض، يتحدث من داخل الشريعة الإسلامية وبمعاييرها وأحكامها، ويتوخى النزاهة في الحكم، وهو يعرف معرفة تامة ومفصلة جوهر الدعوى وخلفياتها، وما عند كل من المدعي والمدعى عليه.

– الملاحظة الأولى تتعلق بأقسام الحكم الشرعي التي ذكرها ابن رشد، والتي يريد أن يحكم بواحد منها على–أو لـ– "النظر في الفلسفة وعلوم المنطق" كما قال. وأقسام الحكم الشرعي في الإسلام خمسة كما هو معروف: يعرضها ابن رشد بإيجاز في مقدمة كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كما يلي: "إما أمر بشيء وإما نهي عنه وإما تخيير فيه. والأمر إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمي واجبا، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمي ندبا، والنهي أيضا إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محرما ومحظورا، وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمي مكروها، فتكون أصناف الأحكام الشرعية خمسة: واجب، ومندوب، ومحظور، ومكروه، ومخير فيه وهو المباح"(١٢).

---

(١٢) ابن رشد. "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". نفس المعطيات السابقة. ص ٣٣١.

وواضح من عبارة ابن رشد التي استهل بها شرحه للغرض من كتابه "فصل المقال" (ف: ١) أنه اكتفى بذكر المحظور ولم يشر إلى انقسامه إلى محرم ومكروه، كما فعل بالنسبة للمأمور به الذي ميز فيه بين الندب والوجوب. فهل فعل ابن رشد ذلك سهوا أو تجاوزا في العبارة؟ أم أن هناك ما حمله على هذا "السكوت" عن "المكروه"؟

نحن نعتقد أن سكوت ابن رشد في هذا المقام ينطوي على نوع من الاستثناء الضمني يعبر عن حالة معينة يستحضرها في ذهنه ويكون فيها "النظر في الفلسفة وعلوم المنطق" من قبيل المكروه. إنه كفقيه وأصولي متخصص يعرف أن النهي الذي يفيد التحريم يأتي في الغالب في القرآن والسنة نهيا مباشرا، يتعلق بالمنهي عنه لذاته، كتحريم الخمر مثلا. فالخمر يجب اجتنابه لذاته أي لعلة فيه هي الإسكار وتعطيل العقل (مما يترتب عنه بطلان التكليف الشرعي). أما النهي الذي يفيد الكراهة فهو يتعلق في الغالب "بأمر خارج عن المنهي عنه"، كقوله تعالى: "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع" (الجمعة ٩)، أي لا تبيعوا. وقد صرف هذا النهي عن التحريم إلى الكراهة لأنه لا يتعلق بالبيع ذاته وإنما بأمر خارج عنه وهو النداء لصلاة الجمعة.

والفلسفة، مثلها مثل غيرها من الأنشطة التي يأتيها البشر، نظرية كانت أو عملية، قد يحدث لها أن تدخل في قسم المحظور المكروه. وذلك إذا تعاطى لها من هو غير أهل للنظر فيها لسبب أو جملة أسباب يترتب عنها ضرر. وهذا ما سيشرحه ابن رشد فيما بعد، مؤكدا : "**أن هذا النحو من الضرر الداخل** [على الفلسفة] **من قبلها** (=من قبل تلك الأسباب) **هو شئ يلحقها بالعرض لا بالذات**" (ف: ١٧)، وبلغة الفقهاء: "بأمر خارج عنها".

وإذن فسكوت ابن رشد عن "المكروه" في العبارة السابقة سكوت مقصود ينطوي على نوع من الاستثناء سيفصح عنه فيما بعد. ولم يكن من المناسب تشويش ذهن القارئ بذكره في مدخل الغرض منه التمهيد للدفاع عن الفلسفة. إن دور ابن رشد هنا دور مضاعف : فهو محام وقاض في الوقت نفسه. وبما

أنه يتوخى النزاهة في الحكم فهو لم ينف "المكروه" -مع أنه كان بإمكانه ذلك من موقعه كمحام- وإنما أجل القول فيه إلى أن يحين وقت ذكر "الضرر الداخل على الفلسفة بالعرض". إن المهم في البداية هو شرح "ما هو بالذات"، ما هو جوهري في الموضوع، وهو كون الشرع يحث على النظر والاعتبار وكون المنطق والفلسفة يدخلان في مفهوم "النظر والاعتبار".

- أما الملاحظة الثانية فتتعلق بقوله: "هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق...". لقد جعل الفلسفة واحدة والمنطق علوما متعددة، في حين أن المتعارف عليه هو العكس: المنطق واحد (علم أو آلة) والفلسفة علوم (رياضيات، طبيعيات، إلهيات). وابن رشد يعلم هذا جيدا. فلماذا عكس الأمر إذن؟

الجواب نجده في السطور التي تلي العبارة المذكورة، أعني في السياق العام الذي وضع المسألة فيه. ذلك أنه سيطلب الحكم الشرعي ليس في علوم الفلسفة، وهي عديدة ومسائل كل علم منها أكثر من أن تحصى، بل سيطلب الحكم الشرعي فيما يعم علوم الفلسفة كلها ويؤسس جميع مسائلها، وهو ما عبر عنه بـ **"فعل الفلسفة"**، أيا كان الموضوع الذي يمارس فيه هذا الفعل. ومعلوم أن التعدد في الفلسفة، أعني انقسامها إلى علوم عديدة، يرجع لا إلى "فعل الفلسفة" أو التفلسف، فهو واحد، بل إلى الموضوعات التي يمارس فيها ذلك الفعل: فإن كان الموضوع كما، متصلا أو منفصلا، كان العلم هو الرياضيات، وإن كان الموضوع هو الظواهر الطبيعية كان العلم هو الطبيعيات، وإن كان الموضوع يتناول مبادئ الوجود المطلق وعلله القصوى كان العلم هو الفلسفة الأولى.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فالنزاع بين الفقهاء والفلاسفة في الإسلام كان يتركز أساسا حول القسم الأخير، أعني الإلهيات. وإذن فمن هذه الزاوية يكون **"فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"** كما يقول ابن رشد (ف: ٢). والمقصود بـ "النظر" هنا هو **"النظر العقلي"** المعبر عنه أيضا في اللغة العربية وفي المصطلح القرآني

بـ "**الاعتبار**" وهو بلغة الفلاسفة استنباط المجهول من المعلوم، والمقصود: الوصول إلى الصانع من خلال اعتبار المصنوعات والنظر فيها.

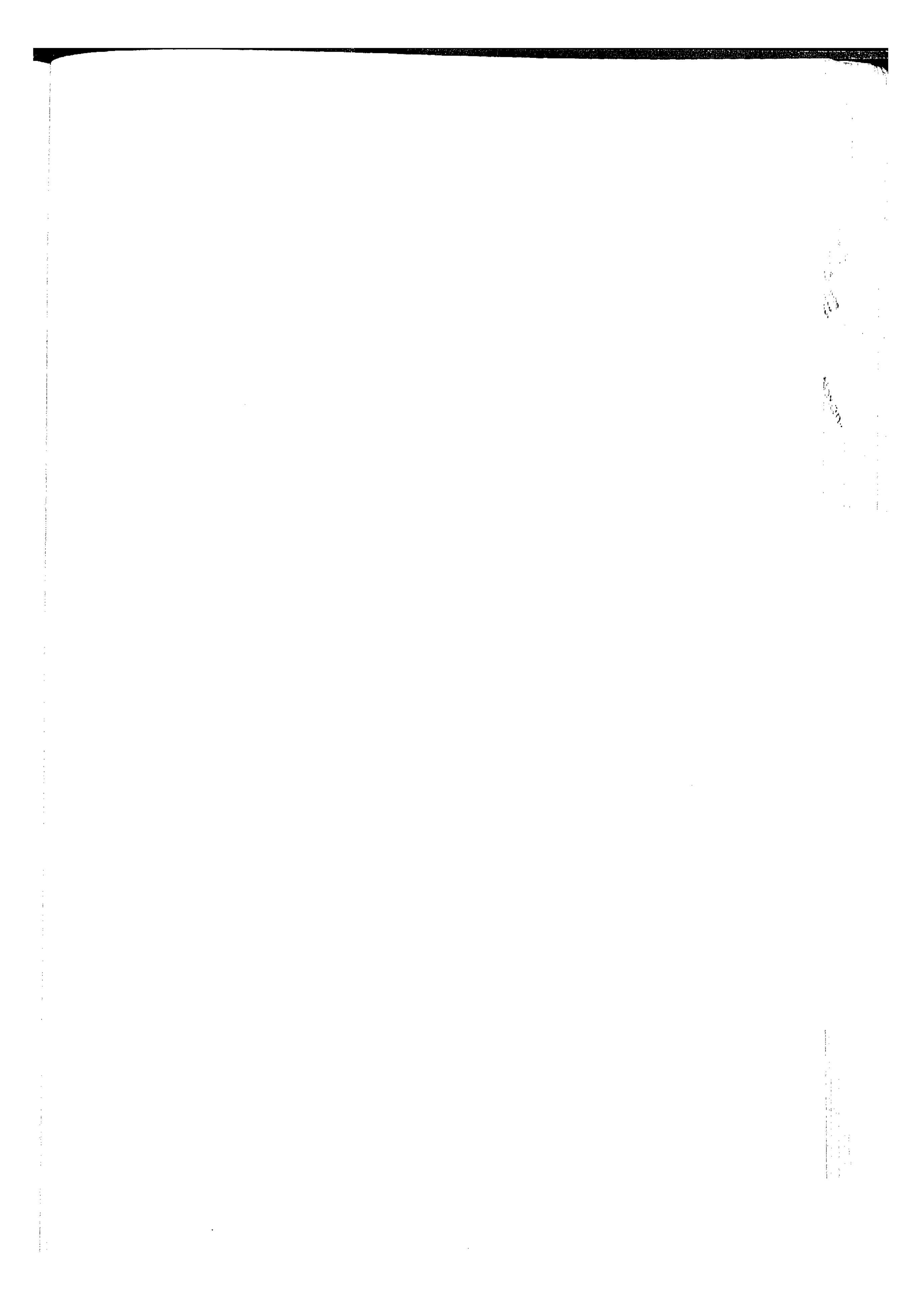
و"النظر العقلي" بهذا المعنى يحتاج إلى "أشياء" تتنزل منه "منزلة الآلات من العمل". ومن هنا سمي المنطق آلة (أرغانون باليونانية). وهذه "الأشياء" هي جملة معارف و علوم شرحها أرسطو في ستة كتب هي: كتاب المقولات، كتاب العبارة، كتاب التحليلات الأولى (أو القياس المطلق)، كتاب التحليلات الثانية (أو القياس البرهاني)، وكتاب الجدل، وكتاب الأغاليط أو السفسطة. ولذلك كان على من "أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي، [...] ولا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركب، أعني المقدمات وأنواعها". وهكذا: "فقد يجب على المؤمن بالشرع، المتثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل" (ف: ٦). وكل واحد من هذه "الأشياء" في كتاب، فهي علوم، بمعنى أنها معارف متعددة ومستقلة عن بعضها.

٥- عبارة يشوبها شيء من التوتر: يعكس جدلية الفكر

وبعد، فقد توقفنا عند هاتين الملاحظتين بهدف جعل القارئ يدرك أن عبارة ابن رشد يشوبها شئ من "**التوتر**" في معظم الأحيان، وأن هذا "التوتر" ليس ناتجا عن ضعف في الأسلوب أو عدم امتلاك كامل للغة، بل هو علامة على وجود"**فائض من المعنى**" وراء العبارة الرشدية التي تأتي في الغالب مركزة، لا حشو فيها ولا استطراد، تعكس جدلا فكريا قويا يفرض نوعا من النظام والترتيب على الأفكار المتزاحمة المتدافعة التي تشكل قوام "المفكر فيه" لحظة الكتابة، والتي لا يمكن للغة، مهما كان امتلاكنا لها قويا وعميقا، أن تعبر عنها دفعة واحدة.

ونص "فصل المقال" مليء بهذا النوع من "التوتر" الذي يشي بكون العبارة محكومة ومقهورة بـ "فائض المعنى" في "المفكر فيه" عنده. ولذلك تأتي العبارة قصيرة في كلمة أو كلمتين حينا، بينما تأتي طويلة، حينا آخر، وذلك إلى درجة أن الجملة النحوية الواحدة "المفيدة"، التي يصح وضع علامة "نقطة" عند نهايتها تملأ أحيانا صفحة بكلمها! إن ابن رشد يصوغ عباراته صياغة برهانية: يأتي أولا بمقدمات، قد تطول كل واحدة منها فتشكل فقرة بكاملها، وقد تتعدد هذه المقدمات الطويلة، فتكون ثلاثا أو أربع، قبل أن تأتي النتيجة (ولما كان... وكان... وكان الخ... فقد...)، ثم يذكر النتيجة. (انظر مثلا الفقرة : ١٩).

ولابد من الإشارة هنا إلى أن جميع الطبعات المتداولة لكتاب "فصل المقال"، ولكتبه الأخرى أيضا، سواء منها المحققة تحقيقا "علميا" أو غير المحققة، تعاني من أخطاء فادحة على مستوى وضع الفواصل والنقط والرجوع إلى السطر، وهي العلامات التي يفترض فيها -في الكتابات الحديثة والمعاصرة- أنها تعكس جدل فكر الكاتب وتنقل تموجاته بعينها إلى فكر القارئ. إن هذه الأخطاء في وضع الفواصل والنقط وتقسيم النص إلى فقرات، والتي يساهم "المحقق" أحيانا في تعميقها بإضافة كلمة أو عبارة من عنده، غير مشروعة ولا مفيدة بل تشوه المعنى تشويها، أقول إن مثل هذه الأخطاء قد جعلت نصوص ابن رشد نصوصا غامضة يتطلب فهمها من القارئ أن يتحول هو نفسه إلى "محقق"، أو أن يكون كالقراء القدامى يفهمون المعاني وتموجاتها بدون فواصل ولا نقط. وقد عملنا جهد المستطاع، في الطبعات التي نشرناها لبعض مؤلفاته، على تقديم نصوص ابن رشد بصورة تقرب معناها إلى القارئ، وتجعله يفهمها ويتفهم "التوترات" التي تزخر بها، فعسى أن نكون قد وفقنا إلى ارتكاب أقل ما يمكن من الأخطاء: أخطاء التأويل، فقارئ نصوص ابن رشد مؤول ضرورة.



الفصل السادس

تصحيح العقيدة

١- الإطار والأفق

١- فتح باب الاجتهاد في العقيدة

ننتقل الآن إلى كتاب آخر ينتمي هو أيضا إلى مؤلفات ابن رشد في الحقل الديني، وفي مجال الاجتهاد بالذات. إنه كتاب " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، الذي كان قد وعد به في "فصل المقال" عندما كان بصدد الحديث عن "التأويل" وحكم "الشرع" فيه، من حيث الوجوب والجواز والمنع، ومن حيث شروطه وحدوده، فانتهى إلى أن "التأويل الحق [..] ليس يوجد -كما يقول- لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة، ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق، ولهذا كثرت البدع"[١]. ومن أجل رفع هذه البدع أفصح عن عزمه في تأليف كتاب في الموضوع، معبرا عن استيائه وتألمه "مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة" التي عرضت لها سواء ممن ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة، أو من "الأصدقاء الجهال" الذين يدعون الدفاع عن الدين ضد الفلسفة[٢].

واضح إذن، و من هذه المعطيات وحدها، بأن الأمر يتعلق بكتاب يتوخى منه ابن رشد إصلاح العقيدة، أو على الأقل إعادة فتح باب الاجتهاد فيها. غير

(١) ابن رشد. فصل المقال. نفس المعطيات السابقة. ص ١٢٤.
(٢) نفسه. ص ١٢٥.

أن صاحب "بداية المجتهد" لا يتركنا في مجال التخمين والاستنتاج بخصوص قصده وطموحه في هذه المسألة، فقد صرح في شرحه الكبير لكتاب "السماء والعالم لأرسطو" الذي ألفه في مرحلة متأخرة من عمره ٥٨٤هـ؟ بما يلي: "وقد بينا أن قولهم (المتكلمون) مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبناه في **تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير**"[٣]. فالكتاب إذن كتاب في تصحيح العقيدة بصريح عبارة مؤلفه. فلنتعامل معه على هذا الأساس وفي هذا الأفق، ولنبدأ بالبحث في المرجعيات التي تؤطر، بصور ما، تفكير فقيه قرطبة وفيلسوفها في هذا "التصحيح".

٢- استراتيجية الدولة، أم الدينامية الداخلية لفكر الفيلسوف؟

يمكن ربط الكتاب الذي بين أيدينا بمرجعيات متعددة، تحدده نوعا من التحديد. فعلى مستوى مؤلفات ابن رشد يفرض الكتاب نفسه كاستمرار للكتاب السابق له، أعني "فصل المقال" كما بينا. وبما أنه قد أعلن عنه هناك، وعاد فذكر فيه بوعده ذاك، فإن "الكشف عن مناهج الأدلة" لاحق زمنيا لـ "فصل المقال"، بكل تأكيد. غير أن المدة الفاصلة بينهما غير معلومة لدينا. ومع أن ابن رشد ينص على أن الفراغ من "الكشف" كان في سنة خمس وسبعين وخمسمائة، فإننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط تاريخ كتابة "فصل المقال". أما المهتمون بتحديد تواريخ مؤلفات ابن رشد من الباحثين المعاصرين فيجمعون على أن الكتابين معا ألفا في الفترة نفسها، أعني عام ٥٧٥هـ وأن "فصل المقال" لم يسبق إلا بسنة أو نحوها. أما نحن فلا نستطيع أن نجزم بشيء في الموضوع. ذلك لأن تحديد المدة الفاصلة بينهما قد تترتب عنه نتائج على مستوى آخر، مستوى "المشروع" الذي أنجز من أجله كتاب "الكشف"، مشروع "تصحيح العقيدة".

ذلك لأنه من الممكن أن نفترض أن هذا "المشروع" كان داخلا بصورة أو أخرى في الإستراتيجية الثقافية لـ"الأمير المتنور" أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن

(٣) ابن رشد: **شرح كتاب** "السماء والعالم". مخطوط مبتور بالمكتبة الوطنية بتونس رقم: ١٨١١٨. ذكره جمال الدين العلوي في النسخة التي حققها من "تلخيص السماء والعالم" لابن رشد. كلية الآداب. فاس. ١٩٨٤. ص ٤٧.

الذي كان قد مضى على توليه الخلافة نحوا من سبعة عشر عاما، والذي كان يكن لفيلسوفنا تقديرا واحتراما كبيرين. وكان قد ولاه قضاء اشبيلية ثم قضاء قرطبة وأيضا كلفه، بواسطة ابن طفيل، بإنجاز مشروع ثقافي آخر هو شرح كتب أرسطو ورفع القلق عن عبارتها ليفهمها الناس، كما شرحنا ذلك قبل. فإذا نظرنا من هذا المنظور إلى تاريخ تأليف كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" -ويمكن أن نضيف: من أجل "تصحيح العقيدة"- أمكننا أن نربط هذا المشروع بتلك الخاتمة الاستثنائية التي ختم بها ابن رشد كتابه "فصل المقال" والتي أثنى فيها على "الأمر الغالب"، أي الخليفة المعاصر، وكنا قد ذكرناها ونعيدها هنا للمناسبة. قال: "وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات، بهذا الأمر الغالب. وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق: وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة والله الموفق والهادي بفضله". وسنرى أن مشروع "تصحيح العقيدة" يتلخص في واقع الأمر في الارتفاع بالجمهور من "حضيض المقلدين" (المرابطين؟) وعدم الانسياق مع "تشغيب المتكلمين" (وهو اصطلاح كان ينصرف معناه في ذلك العصر إلى الأشاعرة بالذات) وبالمقابل فتح باب الاجتهاد أمام "الخواص" من العلماء المؤهلين للاجتهاد لـ "النظر التام في أصل الشريعة".

هذه قراءة ممكنة. ويمكن أن نقرأ على ضوئها مقالته في العلم الإلهي المشهورة باسم "الضميمة" والتي قال عنها إنها "قول حركنا إليه بعض أصحابنا". والأمر هنا يتعلق بـ"صاحب" مفرد خاطبه ابن رشد في مستهل تلك المقالة بقوله: "أدام الله عزتكم وأبقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم. لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض في علم القديم سبحانه، مع كونه متعلقا بالأشياء المحدثة عنه، وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم أن نحل هذا الشك

بعد أن نقول في تقريره. فإن من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل"[٤]. واضح أن المخاطب هنا شخص ذو مقام رفيع في الدولة وأيضا ذو مكانة علمية ومن المشتغلين بالفلسفة. وهذه أوصاف تنطبق على "الأمير المتنور" الخليفة أبي يعقوب -كما قد تنطبق على غيره بكل تأكيد، مثل أبي يحيى أخي هذا الخليفة وصديق ابن رشد أو غيره. وإذا نحن تحركنا في هذا الأفق فيمكن أن نتصور أن مشروع "تصحيح العقيدة" يدخل بصورة مباشرة في إطار الإستراتيجية الثقافية للدولة وأنه التعبير النهائي عن مرحلة الأوج التي وصل إليها مشروع ابن تومرت الإصلاحي. هذه القراءة ممكنة كما قلنا. ويمكن تعزيزها بكون ابن رشد كان مع الخليفة في مراكش سنة ٥٧٤هـ[٥]، السنة التي يفترض أنه كتب فيها "فصل المقال"، ويمكن أن نضيف "الضميمة" كذلك. وبما أننا لا نعرف بالضبط كم بقي فيلسوفنا بمراكش فيمكن أن نفترض أن المقام امتد به هناك نحو سنة (وربما امتد به المقام إلى سنة ٥٧٨ هـ إذ كان هناك في هذه السنة وزار مع الخليفة قبر عبد المؤمن وقبر ابن تومرت في تينمل)، وبذلك يكون الفراغ من تأليف "الكشف عن مناهج الأدلة" قد كان هو الآخر في مراكش، وأن هذه الكتابين و"الضميمة" نصوص طلبت منه من الخليفة المتنور، كما كان قد طلب منه شرح أرسطو؟

غير أن قراءة أخرى ممكنة أيضا، ويحق لها أن تضع كتاب "الكشف" في دائرة ضيقة، هي دائرة التطور الداخلي لتفكير ابن رشد ومشاريعه الفكرية الخاصة. ويمكن أن نتصور الأمور في هذا الإطار كما يلي: من المعروف أن مؤلفات الغزالي كانت تشغل الرأي العام الثقافي زمن ابن رشد وقبله، وقد انتقده كل من ابن باجة وابن طفيل. وقد تكون ابن رشد في هذا المناخ الفكري المرتبط بالغزالي المعترض عليه. وقد رأينا كيف أن أبا الوليد قد ارتبط بأبي حامد، هذا النوع من الارتباط، منذ بداية عهده بالتأليف، وذلك بكتابه "الضروري في أصول الفقه" الذي لم يقتصر فيه على تلخيص كتاب المستصفى بل عارض فيه أيضا بعض آراء مؤلفه أبي حامد، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

---

(٤) انظر نص المقالة في "الملحق" بـ فصل المقال. نفس المعطيات السابقة.

(٥) ورد ذلك في الترجمة اللاتينية لمقالته **جوهر الفلك**. انظر: رينان. نفس المعطيات السابقة. ص٧٦.

وإذا أضفنا إلى هذا ما سنشير إليه في الفصل القادم من أن ابن رشد ربما بدأ يفكر في "تصحيح الفلسفة" مما شابها بسبب انسياق ابن سينا مع طريقة المتكلمين وما لحقها من الضرر بسبب هجوم الغزالي، أمكننا أن نتصور أن السؤال الذي طرحه عليه أحد الأمراء في موضوع العلم الإلهي، والذي أجابه عنه في "الضميمة"، كان في إطار مناقشات جرت في مجالس العلم التي كان ينظمها هؤلاء الأمراء، وكان ابن رشد يحضرها ويساهم فيها؛ وأن الجواب الذي قدمه فيلسوف قرطبة قد فتح أمامه إمكانية الرد على الغزالي في المسائل الثلاث التي كفر فيها الفلاسفة، والتي من بينها مسألة العلم الإلهي المسؤول عنها؛ وذلك هو موضوع "فصل المقال"، الكتاب يمكن أن ننظر إليه من هذا المنظور، إما على أنه نتيجة تشجيع واقتراح من الأمير السائل، وإما على أنه مجرد نتيجة لتطور داخلي لمشاريع ابن رشد الفكرية. ومن هذا المنظور كذلك ستكون ممارسة الكتابة في "فصل المقال" قد فتحت أمامه موضوعا آخر هو "التأويل" وحدوده وشروطه، ومن ثم القيام بالرد على الغزالي ردا آخر، وهو بيان بطلان المذهب الأشعري الذي باسمه كفر الفلاسفة، ومن ثم تقديم بديل عنه يستند لا إلى التماس الحلول لإشكاليات علم الكلام داخل "الفلسفة" كما فعل ابن سينا، بل إلى إعادة فتح باب الاجتهاد في "العقيدة" بالرجوع إلى الشرع، إلى القرآن والسنة، والفحص في "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها".

ويمكن أن نفترض داخل هذا المنظور أن مشروع "تصحيح الفلسفة"، أعني أساسا، كتاب "تهافت التهافت" قد نما وتبلور داخل الإطار نفسه، إطار التطور الداخلي لفكر فيلسوف قرطبة. وتجد هذه القراءة ما يسندها في ظاهرة "التوالد" التي تطبع الدينامية الداخلية لفكر هذا الفيلسوف الذي قلما انهمك في تأليف كتاب دون أن تنتصب أمام عينيه الحاجة إلى كتاب آخر في موضوع له صلة ما مع الموضوع الذي يكون بصدد إنجازه، كما نوهنا بذلك سابقا. ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا في استنطاق نصوص أبي الوليد فنفترض أن مشروع الرد على الغزالي قد كشف عن نفسه كمشروع جنيني في أول مؤلفاته الفلسفية، نقصد "الجوامع الصغار" التي فرغ من كتابتها سنة ٥٥٤هـ كما رأينا قبل (الفصل الرابع). ذلك

أننا نقرأ له في مقدمة "جوامع السماع الطبيعي" ما يلي، يقول: "وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بـ"مقاصد الفلاسفة"، لكنه لم يف بها بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها وللسبب الذي ذكره"[٦]. إن الغزالي حاضر هنا في أول نص فلسفي كتبه ابن رشد، بوصفه (الغزالي) الرجل الذي لم يف بما صرح به في كتابه "مقاصد الفلاسفة" الذي قال فيه إنه يريد أن يشرح مذهبهم كما هو قبل الرد عليهم. وابن رشد يريد أن يقوم بما لم يف به أبو حامد وهو تقديم مذهب أرسطو كما هو في حقيقته. ولا يخفى أننا هنا أمام تصريح واضح وجلي بأن الغزالي رد على أرسطو دون أن يكون قد عرض مذهبه على حقيقته. والقضية الأساس في كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" هي هذه بالضبط: الغزالي لم يرد على أرسطو بل على ابن سينا!

بعد هذا الاستطراد في تاريخ وضع الكتب الثلاثة "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" ومناسبتها نعود إلى صلب موضوعنا: "تصحيح العقيدة".

٣- نفي وإثبات، نقد وتقديم بديل

إذا نظرنا إلى الكتاب الأساسي الذي خصصه ابن رشد لـ "تصحيح العقيدة"، أعني "الكشف عن مناهج الأدلة"، من زاوية تطور علم الكلام الذي انتهى في زمن ابن رشد إلى "بيانات التكفير" التي أصدرها الأشاعرة ضد كل من لا يعتنق مذهبهم[٧]، أمكن اعتباره بمثابة شرح وتطوير للفتوى التي أصدرها ابن

---

(٦) ابن رشد. الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي. تحقيق جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. مدريد. ١٩٨٣. ص ٨.

(٧) انظر نماذج منها في" الملحق" الذي يلي المدخل الذي صدرنا به طبعتنا من **الكشف عن مناهج الأدلة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨.

رشد الجد[8] عندما سئل في موضوع "بيانات التكفير" المذكورة. وبذلك يكون الكتاب استمرارا مباشرا لتلك الفتوى. إن ابن رشد الحفيد، الفيلسوف، يتبنى هنا نفس موقف ابن رشد الجد، الفقيه.

أما إذا نظرنا إلى الكتاب من خلال المخاطَب الرئيسي فيه، الذي يستحضر ابن رشد كتبه وتنظيمه للمذهب الأشعري، والذي كان "المرجع" في هذا المذهب في عصر فيلسوفنا، فإن أبا المعالي الجويني، أستاذ الغزالي، يفرض نفسه كـ"مخاطَب" أول، بوصفه الشخص الذي حاول إيجاد حلول للمشاكل الكثيرة التي كان يعاني منها علم الكلام الأشعري. ويبقى الغزالي حاضرا هنا، كما كان في "فصل المقال"، بوصفه الرجل الذي "طَمَّ الوادي على القرى"، حسب تعبير ابن رشد.

لنقف قليلا مع هذا "المرجع" لنتعرف بالمقارنة معه على بنية الكتاب الذي بين أيدينا، لنعود بعد ذلك إلى مستوى آخر، هو الأهم بالنسبة لنا نحن اليوم، لارتباطه المباشر باهتماماتنا المعاصرة.

إذا نظرنا إلى فهرس الكتاب أو إلى بنائه الداخلي وجدناه يعكس بشكل واضح الصورة العامة التي استقرت عندها مباحث "علم الكلام" زمن ابن رشد. وهي الصورة التي ترسمت مع أبي المعالي الجويني بعد أن اكتملت صياغتها مع كل من أبي بكر الباقلاني وعبد القاهر البغدادي.

ومع أن الشكل الخارجي لهذه الصورة العامة قد يختلف قليلا أو كثيرا من مؤلف لآخر، فإن بناءها الداخلي كان قد استقر على مقدمات وأركان ولواحق. المقدمات في النظر والاستدلال و "المعلومات" (= المعارف) وأنواعها، من حسية وعقلية وخبرية الخ... أما الأركان فثلاثة، وقد باتت تشكل الأبواب الرسمية في علم الكلام وهي: ذات الله، صفاته، أفعاله. وأما اللواحق فتتناول قضية الإمامة، ومسائل فرعية أخرى أقل أهمية.

وإذا نحن أردنا أن نربط هذا الكتاب، من هذا المنظور، بكتاب معين من الكتب التي سبقته فإن كتاب "الإرشاد" للجويني يفرض نفسه كـ "مرجع" أول،

(٨) نفسه.

سواء على صعيد بنية النص أو على صعيد مضمون القضايا موضوع النقاش. لقد ذكر ابن رشد أبا المعالي الجويني بالاسم مرات عديدة، وأشار إلى رسالته "العقيدة النظامية" وكتابه "الإرشاد" (ف: ١٨٠)[٩]، متعاملا مع آرائه بوصفها أنضج ما انتهى إليه "الكلام" الأشعري، مركزا نقده عليها بوصفها كذلك.

ليس هذا فحسب، بل إننا نستطيع أن نقرأ عنوان كتاب الجويني في عنوان كتاب ابن رشد بوصفه، أعني هذا الأخير، ردا مباشرا، أو معارضة "كلامية" صريحة. إن النص الكامل لعنوان كتاب الجويني هو: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد". أما كتاب أبي الوليد ابن رشد فعنوانه: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فالمعنى إذن واحد: الإرشاد-أو الكشف عن- الأدلة (العقلية) التي تثبت بها عقائد الإسلام.

غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيسي سيتحول إلى "تعارض" بل إلى معارضة صريحة بمجرد ما ننتبه إلى العنوان الفرعي لكتاب ابن رشد والذي يهمل ذكره في الغالب. ذلك أن العنوان الكامل لهذا الكتاب هو كما يلي: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة". والمعني هنا هو المذهب الأشعري أساسا، كما سنرى. وهكذا فبينما عمل الجويني في كتابه على تقرير مذهب الأشعرية في صورته الرسمية التي اتخذها في زمانه، بوصفه وحده مذهب "الفرقة الناجية"، أخذ ابن رشد على عاتقه مهمة مزدوجة قوامها نفي وإثبات، نقد وتقديم بديل.

ذلك ما يصرح به ابن رشد في مستهل كتابه حيث يشرح الغرض من تأليفه فيقول: "... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع (ص) بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة (...) اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس

---

(٩) نحيل هنا إلى فقرات كتاب الكشف عن مناهج الأدلة. نفس المعطيات أعلاه.

(...)، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة" (ف: ١-٤).

يتعلق الأمر إذن بمهمتين اثنتين: الكشف عن العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها من جهة، والتعريف بـ "الأقاويل المحدثة" و "التأويلات المبتدعة" التي تقررها فرق المتكلمين، وعلى رأسها الأشعرية من جهة أخرى. ومع أن المهمتين مستقلتين إحداهما عن الأخرى فإن ابن رشد يحرص على الربط بينهما: تارة يقدم الأولى ويؤخر الثانية ليجعل "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" بديلا قرآنيا عن تأويلات الأشعرية، وتارة يفعل العكس: يقدم البديل القرآني أولا ثم يأتي بالمذهب الأشعري بوصفه ابتداعا وانحرافا الخ...

ومهما كان الأمر فالقضية المطروحة ليست مجرد قضية "كلامية"، قضية رأي أو آراء مقابل أخرى، كلا. إن المسألة أعمق من ذلك وأبعد أثرا: إنها قضية العقائد التي يجب أن يحمل الجمهور -بل جميع الناس- عليها، وبالتالي قضية "الدين والمجتمع". وذلك هو مجال مهمة التصحيح التي ندب ابن رشد نفسه لها في هذا الكتاب.

٤- مجال "التصحيح": الدين والمجتمع

هكذا يرتبط كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بكتاب "فصل المقال"، على هذا المستوى أيضا، ارتباطا مباشرا: فهو استمرار له وتتمة كما أشار إلى ذلك ابن رشد نفسه في أول الكتاب (ف: ١). وكان قد وعد به في خاتمة "فصل المقال" عندما نبه إلى أن "التأويل الحق [..] ليس يوجد -كما يقول- لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة، ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق، ولهذا كثرت البدع". ثم يؤكد أنه: "من قبل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت

الأشعرية، وإن كانوا أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق".[10]

واضح إذن أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في هذا الكتاب، كما في الكتاب الذي سبقه (فصل المقال)، لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري، بل هو أساسا شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في "الأضرار" التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من "التصريح للجمهور" بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من "شنآن وتباغض وحروب" وتمزيق للشرع وتفريق للناس "كل التفريق".

وتتضح آفاق هذا الشاغل الاجتماعي السياسي في ثنايا الكتاب، وفي أكثر من موضع. فهو يشبه حال الشريعة، يعني الدين، بدواء ركبه من عدة عناصر "طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر"، فجاء رجل لم يناسبه ذلك الدواء فغير من تركيبه وصنع مركبا جديدا وقدمه للناس وقال: هذا هو الذي قصده ذلك الطبيب، فصدقوه وأخذوا من ذلك الدواء، فأصابهم بسببه مرض، ثم جاء رجل آخر وادعى نفس الادعاء وفعل الشيء نفسه، وأصاب الناس من ذلك مرض آخر. ثم جاء ثالث فرابع الخ... وادعوا ما ادعى الأول والثاني وفعلوا فعلهما، وكانت النتيجة أن توالت الأمراض على الناس بسبب ذلك: "حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب".

ويضيف ابن رشد قائلا: "وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبَعُدَ جدا عن موضعه الأول " (ف: ١٥٩).

ثم يخاطب قارئه : "وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح" (ف: ١٦٠). ذلك: "ما فعله بالشرع الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية ". "ثم جاء أبو حامد (الغزالي) فطم الوادي على القرى (=أغرقها) وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه". (ف: ١٦١).

---

(١٠) ابن رشد. فصل المقال.نفس المعطيات السابقة. ص ١٢١-١٢٢.

٥- الفصل بين العلم والدين، وطرق المتكلمين...

ينطلق ابن رشد في عملية "تصحيح العقيدة" من منطلق منهجي هو الفصل بين الدين والعلم (الذي كان في عصره جزء من الفلسفة). العلم مهمته النظر في الموجودات بهدف فهمها كما هي أولا، ثم استخلاص العبرة منها بعد ذلك. فالأولوية هنا لـ"العلم" على "العمل" (والمقصود بالعمل هنا: السلوك الديني والأخلاقي). أما الدين فمقصده الأول هو العمل، والعلم فيه هو من أجل العمل. ثم إن الدين هو للناس كافة، والأغلبية العظمى من الناس ليست على درجة من العلم والمعرفة بحيث نطالبها بـ"العمل" انطلاقا من العبرة التي يستخلصها "الراسخون في العلم". ولذلك جعل الدين خطابه في المستوى الذي يفهمه معظم الناس فضرب المثل واستعمل المجاز وغير ذلك من أساليب الإقناع. وتلك هي طريق الشرع في بيان العقائد التي قصد حمل الجمهور عليها.

أما العلماء فهم ملزمون بالعقائد نفسها، ولكن بما أنهم يستطيعون فهمها فهما أعمق، يتعدى "الظاهر" الذي قوامه المجاز، ويتسق مع التصور العلمي الذي حصلوا عليه من النظر في الموجودات فلهم أن يجمعوا، بنوع من التأويل، بين ما يعطيه الظاهر من النصوص الدينية وما يعطيه النظر العلمي في الموجودات. والتأويل في هذا المجال له ضوابط تجعل منه واجبا أو جائزا أو ممنوعا حسب نوع المؤول: فإن كان من أصول الشريعة فلا تأويل، بل يجب أخذ الأصول في الشرع كمسلمات، تماما مثلما هو حال الأصول الموضوعة في العلوم. أما إن كان في غير الأصول فالتأويل في حق العلماء يكون واجبا أو جائزا، حسب الحالات. وفي جميع الأحوال يجب عدم إفشاء التأويل للجمهور. وهذا لسببين: أولهما أن التأويل المعني هنا هو التأويل الذي يقوم به الراسخون في العلم، والجمهور بما أنهم ليسوا على درجة من العلم كافية لتلقي الحقائق العلمية، فإن إفشاء التأويل فيهم لن يعمل إلا على تشويش عقائدهم وإبطال المقصود الأول منها وهو العمل: السلوك القويم وتوخي الفضيلة. أما السبب الثاني فهو أن التأويل اجتهاد وبالتالي فمن المنتظر أن يختلف المؤولون. وإفشاء التأويلات المختلفة المتباينة والمتضاربة للجمهور ينجم عنه لا محالة "شنآن وتباغض وحروب" وتمزيق للشرع وتفريق للناس "كل

التفريق". وهذا ما حدث فعلا: فـ "من قبل التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا"، "فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق".(١١)

كان ابن رشد واعيا تمام الوعي بأن "تصحيح العقيدة" لا يعني صرف الناس عن التأويل فذلك لا يمكن، لأن النصوص الدينية تتطلب دوما نوعا من التأويل خصوصا عندما يتعلق الأمر بـ"المتشابه" الذي يكون فيه عدم التأويل هو نفسه تأويل. وإذن فالمطلوب هو وضع قانون للتأويل وتطبيقه على جميع ما يؤول في القرآن حتى يسد الباب على التأويلات المغرضة التي ترمي من وراء التأويل وإفشائه للجمهور إلى استتباع العوام، الشيء الذي ينتج عنه تمزيق الشرع وتشتيت شمل الأمة. أما بالنسبة لقانون التأويل فقد سطر فيه ابن رشد قواعد في "فصل المقال" وفي "الكشف عن مناهج الأدلة"، وهي كجميع القواعد تغلب عليها الصورية والطابع المنطقي. وقد شعر هو نفسه بأن مثل هذه القواعد لا تكفي في عملية "التصحيح" المطلوبة؛ ولذلك ختم كتابه مخاطبا قارئه: "وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أو لا يؤول، وإن أول فعند من يؤول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث"(١٢).

لم يتمكن ابن رشد من تحقيق هذه الأمنية، فمشاريعه العلمية كثيرة متشعبة، وشعوره بما يجب القيام به تتسع آفاقه وتتشعب مع تقدمه في الممارسة العلمية. ومع ذلك فما أنجزه في "الكشف عن مناهج الأدلة"، ليس بالشيء اليسير. لقد بين مكامن الضعف والخلل في مذاهب المتكلمين وأوضح أن هذه المذاهب ليست لا على الطريقة الشرعية ولا على الطريقة العقلية، ثم قدم البديل الذي اعتبره لا يتعارض لا مع علم عصره ولا مع ظواهر النصوص، ولا يهدف إلى إنشاء مذهب أو "حزب". إن الهدف الذي قصده ابن رشد من البديل الذي قدم هدف علمي لا

---

(١١) نفسه. ص ١٢١-١٢٢.

(١٢) الكشف عن مناهج الأدلة. نفس المعطيات السابقة. ص ٢٠٨.

غير، فهو لا يرمي إلى أكثر من بيان أن ما يقرره العقل بالبرهان لا يمكن أن يتعارض مع ما جاء به الشرع، وأنه إذا كان هناك فيما يقرره العقل ما يتعارض مع ظواهر النصوص، فالتأويل الصحيح، النزيه، كفيل بإظهار الحق الذي عُبِّر عنه في النص الديني بما يناسب أفهام الجمهور، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. وفيما يلي ملخص للنقد الذي مارسه فيلسوفنا على مذاهب المتكلمين وملامح عن البديل الذي قدمه.

استعرض ابن رشد فرق المتكلمين كما كانت في العالم الإسلامي في زمانه وحصرها في أربعة: الحشوية، والباطنية، والمعتزلة والأشعرية.

أما الحشوية فتتلخص دعواهم في قولهم: "إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل". بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كاف، وأن لا مكان لإعمال العقل لإثبات وجود الله وصفاته الخ... تماما كما لا مكان له في التعرف على أحوال المعاد الخ... فتلك كلها أمور "لا مدخل فيها للعقل". ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بكونها باطلة تتناقض مع القرآن نفسه الذي يدعو الناس إلى استعمال عقولهم للتعرف على وجود الله من خلال النظر في مخلوقاته، وهذا في غير ما آية. (ف: ٧-١٠)، كما تتناقض وتتعارض مع الحكمة التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان الخ...

وأما الباطنية (ويقصد بهم هنا المتصوفة) "فيزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (=بالتفكير) على المطلوب". ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بأن هذه الطريقة، طريقة الكشف والإلهام -إذا سلمنا بوجودها- "ليست عامة للناس بما هم ناس"، فضلا عن أنها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها: "فالقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر" (ف: ٦٥-٦٦).

أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم إن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه وإن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية (ف: ٦٧)، وبالتالي فما سيقال في الرد على الأشعرية ينطبق كذلك في مجمله على المعتزلة.

يبقى الأشعرية إذن، وهم الذين كانت لهم السيادة، كما قلنا، على الساحة العقدية زمن ابن رشد. لقد جعلوا من مذهبهم وحده المذهب الحق وحكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخرى. بل إن بعضهم جعل المقدمات العقلية التي وضعوها للاستدلال على وجهة نظرهم شرطا في الإيمان، حتى إنهم كفروا "من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وصفوها لمعرفته". هذا فضلا عن كونهم يجحدون كثيرا من الضروريات العقلية، وأن الغزالي، وهو من أقطابهم، قد كفر الفلاسفة لاختلافهم مع وجهة النظر الأشعرية.

سيركز ابن رشد إذن على المذهب الأشعري: يحلل طريقتهم في إثبات العقائد الدينية الإسلامية ليبين ابتعادها عن الطريقة التي "قصد الشرع حمل الجمهور عليها" وهي الطريقة الواردة في القرآن الكريم من جهة، ويكشف عن تناقضها مع العقل والمعرفة العلمية الفلسفية من جهة أخرى.

٦- العلماء والجمهور: الفرق في المعرفة، لا غير

ولابد من الوقوف هنا قليلا مع هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلماء والجمهور: إنه تمييز على مستوى المعرفة فقط، فالاختلاف بين معارف العلماء ومعارف الجمهور اختلاف في التفاصيل، وبالتالي في الدرجة، لا في النوع: الجمهور يقتصرون "على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس"، وقد لا يصدقون العقل إذا تعارض مع الحس: "فينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء، أن يعلم أن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه... وأن كثيرا من هذه، ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور، يقنعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين. مثال ذلك: أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم، هي نحو من مائة وسبعين

ضعفا من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل"[١٣]. ولذلك يخاطبهم الشرع بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية تصويرا حسيا مستمدا مما هو مشاهد عندهم. "أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان" (ف:٨٣) أي ما يتوصلون إليه بأنواع الاستدلالات التي يستعملونها لاستخراج المجهول من المعلوم، ولذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور.

أما الفرق بين العلماء والمتكلمين، الجدليين، فهو أن العلماء -والمقصود هنا الفلاسفة- ينطلقون من دراسة "الشاهد" أي معطيات الحس والتجربة، والارتقاء منه إلى "الغائب" أو "ما وراء الطبيعة"، أي العالم الإلهي، وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها وتماسك الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها. غرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم نفسه: العلم الذي به ينال الإنسان كماله فينفصل به عن الحيوان والنبات والجماد الخ...أما المتكلمون الجدليون فهم، بالعكس من ذلك، ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بـ "الغائب" أي بعالم الألوهية وما في معناه ثم يبنون "الشاهد"، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول. هدفهم، كما قلنا، كسب الأنصار وليس بناء العلم.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لابد من الإشارة إلى أن اعتراضات ابن رشد على الأشعرية والمتكلمين عموما ليست اعتراضات جدلية من ذلك النوع الذي كل ما يهدف إليه هو هدم دعوى الخصم أو التشكيك فيها على الأقل. كلا، إن ابن رشد يستحضر في ذهنه ما كان يعتبر في عصره معرفة برهانية، أي علما، وبكيفية عامة نظام الكون كما شيده أرسطو بطريقته "البرهانية"، التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول. ثم يقارن بين آراء المتكلمين وبين هذه "المعرفة العلمية"، فيبين الخلل في تلك الآراء دون أن يشرح بتفصيل ما تعرضه تلك "المعرفة العلمية" من معطيات وما تتصف به من يقين، إدراكا منه أن ذلك لا يمكن عرضه مجزءا،

---

(١٣) ابن رشد. تهافت التهافت. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. المسألة الثالثة. فقرة (٢٢-ر) أ،ب.

فالأمر يتعلق بمنظومة (المنظومة الأرسطية) مترابطة الأجزاء، كالبناء يشد بعضه بعضا ويستند بعضه إلى بعض، لا يمكن ولا يصح اقتطاع جزء منه وعزله عن الباقي. وهذا الإدراك العميق للطابع المنظومي لـ "العلم البرهاني" الأرسطي، والذي عبر عنه ابن رشد بوضوح حينما أشار إلى أن الفلسفة في عصره قد كملت وصار من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كما تعلم الرياضيات[١٤]، هو الذي اضطره إلى الوقوف عند مجرد الإحالة إلى طلب المعرفة "البرهانية" في موضعها. ومعلوم أن موضعها هو كتب أرسطو، وكان ابن رشد منكبا على شرحها، تارة شرحا مختصرا وتارة تفسيرا مطولا. ثم إن كتب أرسطو نفسه كانت موجودة متداولة. وإذن فإحالته إلى "كتب البرهان" ليست إحالة إلى مجهول ولا إلى ما ليس في المتناول. بل إنها إحالة إلى أهم كتب أرسطو الطبيعية وفي مقدمتها كتاب "الطبيعة" أو "السماع الطبيعي".

لقد انطلق أرسطو في هذا الكتاب من دراسة الظواهر الطبيعية التي أرجعها في نهاية المطاف إلى ظاهرة واحدة هي الحركة. ومن استعراض أنواع الحركة في الأرض والسماء يخلص أرسطو إلى النتيجة التالية، وهي أن جميع هذه الحركات ناتجة عن تحريك متحرك، وأن المتحركات المحركة تتسلسل من الأرض إلى السماء تسلسلا لابد أن يقف به العقل إلى افتراض محرك لا يتحرك، وإلا تسلسل الأمر إلى غير نهاية. وهذا المحرك الذي لا يتحرك (أو المحرك الأول أو السبب الأول، وهو الله عنده) هو أشبه بمعشوق ثابت في مكانه، تنشد إليه وتتحرك نحوه جميع الموجودات لجماله وبهائه، ولكونه السبب الأول والمحرك الأول.

وبما أن جميع أنواع الحركة التي في الأرض مرتبطة بالحركة التي في السماء، حركة الكواكب على أفلاكها إلى الفلك المحيط الذي يحيط بالعالم كله ويحرك بحركته جميع الأفلاك الأخرى، فإن المحرك الأول الذي يحرك مباشرة ذلك المتحرك الأول، لا بد أن يكون مثله في السماء العليا ولا بد أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، لأنه إن كان داخل العالم لم يكن محركا للمتحرك الأول، بل سيكون متحركا به كبقية أجزاء العالم، أما إذا فرضناه خارج العالم فسيغدو من

---

(١٤) ابن رشد. الجوامع في الفلسفة. نفس المعطيات السابقة. ص ٨ هامش.

الصعب تصور كيفية تحريكه للعالم. وهذا راجع إلى أن الفكر "العلمي" القديم، فكر أرسطو خاصة، لم يكن يستسيغ التحريك من بعد وبدون واسطة.

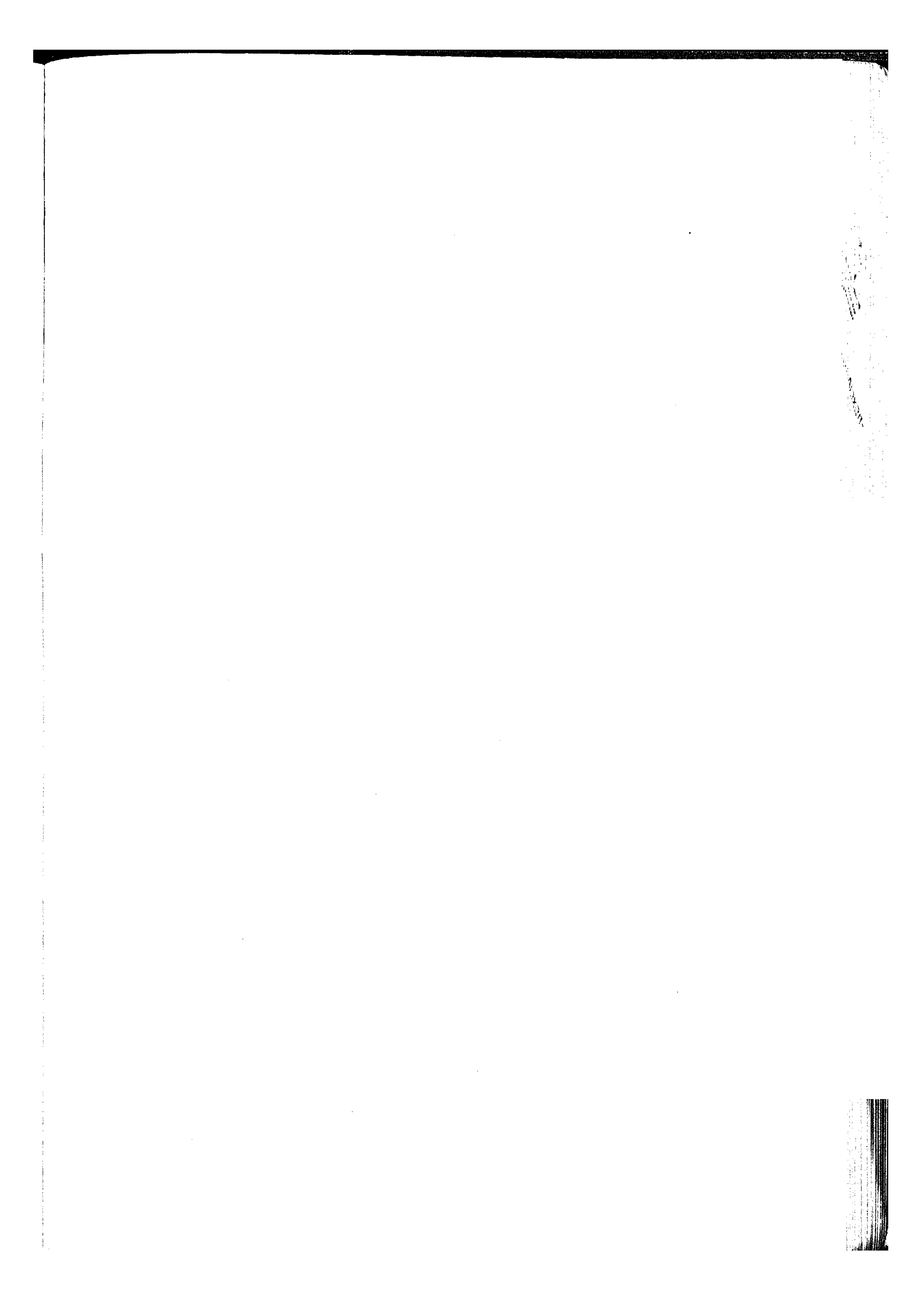
هذه الصورة المختزلة جدا لنظام الكون حسب أرسطو ينبغي، بل يجب، استحضارها في الذهن عند متابعة ابن رشد في مناقشته للمتكلمين وردوده عليهم، وكذلك عند عرضه لـ "المعنى الظاهر" للآيات التي يستشهد بها بوصفها تعبر عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها". إن حماس ابن رشد لهذا "المعنى الظاهر" في النصوص الدينية، وفي القرآن خاصة، حماس صادق، وهو مخلص فيه تمام الإخلاص، ذلك لأنه كان يراه أقرب إلى "المعرفة العلمية" في عصره من تأويلات المتكلمين.

إننا نعتقد أن ابن رشد كان يؤمن إيمانا صادقا ويعتقد اعتقادا راسخا في هذا التوافق، بل التطابق، الذي كان يراه بين ما يستفاد من ظاهر الشرع وما يقرره العلم الأرسطي والنظام الفلسفي المشيد عليه. لقد كان يراهما مظهران لحقيقة واحدة، ولذلك قال بصددهما إنهما معا الحق بعينه: "والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".[15] ومن هنا كان إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازنه ولا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقرآن وإيمانه به. ومن هنا إشارته إلى تلك السعادة التي يحس بها من يجمع بين المعقول والمحسوس.[16]

---

(١٥) ابن رشد. فصل المقال. نفس المعطيات السابقة. ص ٩٦.

(١٦) نفسه. ص ٩٨.



تصحيــح العقيــدة

٢- محـاور التصحيح

١- مسألة " حدوث" العالم: مقدمات فاسدة كلها

عرضنا في الفصل السابق لإطار "تصحيـح العقيـدة" وأفقـه عنـد ابـن رشـد، وسيكون علينا في هذا الفصل أن نعرض لمحاور "التصحيح"، وهي في الجملـة أهـم المسائل التي يتكون منها علم الكلام.

وتأتي في المقدمة مسألة ما يعرف في علم الكلام بـ "حـدوث العـالم"، وهـي قضية مركزية في المذهب الأشعري، كما عند المعتزلة قبلهم، ليس فقـط مـن حيـث مضمونها العقدي، أي القول بأن الله خلق العالم من عدم، بل أيضا من حيـث إن "المقدمات العقلية" التي بنى عليها الأشعرية استدلالهم في هذه المسـألة هـي الـتي تؤسس وتحكم استدلالاتهم، وبالتـالي وجهات نظرهم، في القضايا الأخرى. وهذا ما أدركه ابن رشد بعمق، ولذلك نجده يولي أهمية قصوى لهذه القضيـة فيحلـل أدلـة الأشاعرة ويناقشها ويبين مواطن الخلل والوهن فيها إضافة إلى النتائج المتناقضـة، أو المشكوك فيها، التي تترتب عنها.

ترجع هذه المقدمات العقلية إلى نظرية الجوهر الفرد كما صاغها أبو الهذيـل العلاف وكيّفها الباقلاني مع أصول المذهب الأشعري. تصدى ابن رشـد لنقد هـذه النظرية في صيغتها الأشعرية، مشيرا بادئ ذي بدء إلى أنها تنبنـي عندهم علـى ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومـون إنتاجـه منـها مـن حـدوث العـالم:

إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعـراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. ثم ينتقل مباشرة إلى نقد هذه المقدمات.

- أما **المقدمة الأولى**، فيقول بشأنها: إنهم إن عنوا بالجواهر الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، كهذه الشجرة وهذا القلم، فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بها ما يسمونه بالجواهر الفردة، أي الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه، ففيها، أي في هذه المقدمة، شك ليس باليسير. ذلك أن وجود جوهر غير منقسم (الذرة) ليس معروفا بنفسه (لا هو من معطيات التجربة ولا هو من بديهيات العقل)، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند (ف: ٢٦-٢٧)[1] . وإذن فقبل أن نقول: "الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض" يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه. والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلا بأدلة خطابية، تقوم على مجرد التمثيل، مثل قولهم إن الفيل أعظم من النملة، لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ثم يستخلصون من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة. دليلهم في ذلك أنه لو كانت أجزاؤهما غير متناهية لما صح القول إن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل ولما كانت أصغر منه. وهذا في نظر ابن رشد غلط . وهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة". وذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد: "فنقول إن عددا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل (كالخطوط والمساحات والأحجام) إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر" (ف: ٢٩).

وأما **المقدمة الثانية**: وهي القائلة إن جميع الأعراض (كالألوان والطعوم الخ) محدَثة فمشكوك فيها هي الأخرى. وخفاء هذا المعنى فيها (= كونها محدثة) كخفائه في الجسم. فنحن إنما شاهدنا بعض الأعراض وليس جميعها. فإذا جوزنا الحكم بالحدوث على جميع الأعراض بما شاهدناه منها حادثا، فلماذا لا نفعل

(١) الإحالة بهذا إلى **الكشف عن مناهج الأدلة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. والأرقام تشير إلى فقرات النص.

الشيء نفسه بالنسبة للأجسام، فننطلق من الحكم على جميع الأجسام بالحدوث بما شهدناه منها حادثا، ونستغني بالتالي عن هذه الطريق الملتوية التي نحكم فيها على جميع الأعراض بالحدوث لننقل هذا الحكم بعد ذلك إلى الجواهر ثم منها إلى الأجسام. وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن الجوهر الفرد ذاته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ ابن رشد أن المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها، وإنما المشكلة هي أن الجسم السماوي –وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد وتعميم حكم هذا الأخير عليه – لا نقدر أن نحكم بالحدوث لا عليه كجسم ولا على أعراضه، لأنه ليس في متناول حسنا ولا مشاهدتنا. ولما كان الأمر كذلك، أي إذا كان من غير الجائز قياس الجسم السماوي على الأجسام الأرضية لأننا لا نشاهده، "ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته"، كما فعل أرسطو (انظر أعلاه). ومعلوم أن حركة السماء تقع تحت مشاهدتنا ولها علاقة مباشرة بالحركة في الأرض. وهذه، في نظر ابن رشد، "هي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين"، وهم العلماء والفلاسفة.

والخلاصة أن طريقة الأشاعرة لا تؤدي إلى يقين، لأنها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية) وهما ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة. وقياس الغائب على الشاهد "دليل خطابي إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب" (ف: ٣٩).

– وأما **المقدمة الثالثة**، وهي التي يقولون فيها: إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة بالاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين. أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه والذي على الجدار. فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق: أعني ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، كهذا السواد، فإنه يجب، ضرورة، أن يكون الموضوع الحامل له حادثا، لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض،

وقد كنا فرضناه لا يخلو! وأما المفهوم الأول، أي ما لا يخلو من جنس الحوادث، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل. ذلك لأنه يمكن أن يتصور المحل، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء قي العالم أنه يتكون: شيء من شيء، وواحد بعد آخر.

وقد أحس المتأخرون من الأشاعرة بضعف هذه المقدمة، فشدوها بقولهم: لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، لأن ذلك يؤدي إلى انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين مشار إليه. ويرد ابن رشد قائلا: هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفطنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا. فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبا دائريا، مثل: "إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وان كان مطر فقد كان غيم"، وتعود السلسلة نفسها...فإنه لا يلزم انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا (ف: ٤٢-٤٧).

كان ذلك باختصار هو نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم على حدوث العالم. والهدف من إثبات حدوث العالم هو الانتقال منه إلى إثبات " الصانع"، أعني وجود الله. أما البديل الذي يقدمه فيلسوفنا فهو كما يلي: مادام الهدف هو إثبات الصانع فلنقم بذلك مباشرة ولنستدل بالعالم، كما هو موجود أمامنا منظما مرتبا (وليس بحدوثه المفترض)، على أن له صانعا، وهذه في نظر ابن رشد هي الطريق التي سلكها القرآن وهي التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، لا تلك الطريقة الكلامية المعقدة التي لا تفضي إلى يقين.

٢- الطريق التي قصد الشرع حمل الناس عليها

الطريقة التي تكشف عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، هي في نظر ابن رشد، الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل – فيما لا بد فيه من تأويل –

"إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدَت في تعريف أصناف الكلام المجازي"، كما بين ذلك في "فصل المقال".[٢]

وهكذا، يقول ابن رشد، فـ "إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت (الطريقة الشرعية البرهانية) تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجلها، ولنسم هذه **دليل العناية**. والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه **دليل الاختراع**" (ف: ٦٩).

أ- دليل العناية

الدليل الأول مبني على مقدمتين إحداهما: "أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان"، والأخرى: "أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد". والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان وهذا الفاعل المريد هو الله .

وكما هو الشأن في القياس البرهاني فإن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمتين. أما المقدمة الأولى فيثبت صدقها و"يحصل اليقين - بها - باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض(...) وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده"، وهذا ما ينبه القرآن إليه في مواضع كثيرة، يذكر ابن رشد عددا منها (ف: ٧٨). وأما المقدمة الثانية، أي كون هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، فهي صادقة يقينية إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، أي نتيجة مصادفة، لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا، كما سيتبين لنا بعد قليل عند تعرضنا لنقد ابن رشد لفكرة "العادة" ومبدأ التجويز لدى الأشاعرة .

---

(٢) نفسه. ص ٩٧.

ب- دليل الاختراع

أما الدليل الثاني على وجود الله، دليل الاختراع، فمبني، هو الآخر، على أصلين: أحدهما أن موجودات العالم مخترعة، والثاني أن كل مخترَع فله مخترِع. والنتيجة: أن للوجود فاعلا مخترعا له. وهذه النتيجة صادقة يقينية لأن المقدمتين صادقتين يقينيتين كذلك، إذ هما عبارة عن "أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس"، والقرآن قد نبه إلى هذين الأصلين في غير ما آية (ف: ٧٩).

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن رشد لأدلة الأشاعرة في أهم مسألة في علم الكلام، مسألة إثبات وجود الله، وذلك هو البديل الذي يقدمه و يعتبره أقرب إلى روح القرآن وإلى أفهام الجمهور. والشرع في نظره إنما خاطب الجمهور حسب فهمهم أي حسب "ما هو مدرك بالمعرفة الأولى بالحس". أما العلماء فلهم أن يتوسعوا ويتعمقوا، ولكن لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون، بل عن طريق البرهان. وطريق البرهان في هذه المسألة هي الاستدلال بالحركة على المحرك الأول، كما سبقت الإشارة إلى ذلك (الفصل السابق). أما طريق "الحدوث" و"القدم" فهي ملتوية تثير شكوكا كثيرة مستعصية وهي إلى ذلك كله ليس لها سند من القرآن، فليس في القرآن لفظ "قدم" ولا لفظ "حدوث" وليس فيه أن الله "خلق العالم من عدم". وعلى العكس من ذلك دليل العناية ودليل الاختراع فلهما أصل في الشرع وهو الآيات الكثيرة التي تتحدث عن النظام والترتيب في العالم. كما أن لهما أصلا في العقل لأنهما يتوافقان مع المعرفة البرهانية التي تفيد أن العالم فيه شبه من القدم وشبه من الحدوث، وأن أولى الأوصاف به هو "الحدوث الدائم".

(**ملاحظة**: هذا الطريق لا يتعارض مع ما كان يشكل الفهم العلمي الأرسطي للكون وظواهره زمن ابن رشد. فدليل العناية ينسجم تماما مع نظام الكون - الكوسموس. كما أن دليل الاختراع ينسجم مع فكرة الصنع، لا الخلق من عدم. ذلك أن الاختراع هنا هو إخراج "الصورة" التي في "المادة" من القوة إلى الفعل: صورة الكرسي في مادة الخشب مثلا، وكل مادة تحمل صورة (=هيأة الخشب قبل أن يصير كرسيا)، ويتسلسل الأمر نُزولا إلى المادة غير المتعينة، التي لا صورة لها وهي الهيولى أو المادة الأولى. كما يتسلسل الأمر صُعُودًا إلى "الصورة الأولى"، أو

السبب الأول، أو المحرك الأول، والمعنى واحد.(سنشرح وجهة نظر ابن رشد في فصل لاحق: (الوجود والعقل ومسألة الاتصال).

٣- مسألة السببية... والنظام والترتيب في العالم

هناك طريقة أخرى للأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالي على وجود الله، غير طريق "الجوهر الفرد". ذلك أنهم يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم **جائز في العقل** أن تكون على ما هي عليه وعلى عكس ما هي عليه: فجائز في العقل أن تحرق النار وألا تحرق، أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان، أن تشرق الشمس من المشرق أو من المغرب الخ. ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة فلا بد أن يكون هناك مخصص جعلها على هذه الصورة دون تلك (ف: ٤٩-٥٨) . ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه، معناه أن "ليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم" (ف: ٢٠٧)، وبالتالي فلا سبيل إلى اتخاذ موجودات العالم دليلا على وجود صانع لها. "فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم" (ف:٢٠٨). وبالجملة "متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار" (ف: ٢١٢).

وبعبارة أخرى: "إنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب. وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز، على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم، عن الاتفاق عنه (=أي عن طريق المصادفة لا غير)،

مثل أن يقع حجرٌ على الأرض، عن الثقل فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع" (ف: ٢١٨).

ويلاحظ ابن رشد أن من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز: "الهروب من القول بفعل القوى الطبيعة" والخوف من "أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي". ثم يضيف: "ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم " (ف: ٢٢٠).

٤-القول بالأسباب الطبيعية لا يمس بالإرادة الإلهية

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز ونفي تأثير الأسباب الطبيعية أن يثبتوا أن صانع العالم فاعل مريد، يجوز أن يفعل كذا أو لا يفعل الخ.. وهذا التعارض الذي يقيمونه بين القول بتأثير الأسباب الطبيعية وبين إثبات الإرادة الإلهية، هو في نظر ابن رشد، تعارض ناتج عن فهم غير دقيق ولا صحيح لمفهوم الإرادة. ولذلك يلاحظ فيلسوف قرطبة أنهم إنما قالوا بالتعارض بين الأسباب الطبيعية والإرادة الإلهية لكونهم يأخذون آراءهم من بادئ الرأي: أي من "الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة"، ولما "كان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد، فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأنهم لم يروا أن الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروري، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع". ويضيف: "وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات، فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء (= لا من أجله) أعني لا لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق. ولو علموا، كما قلنا، انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود

الله تعالى التي سخرها لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه ولحفظها. وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة". (ف: ٢٢٢-٢٢٣).

٥-"ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد يدافع عن العلم من داخل الدين وبواسطته، وأيضا لفائدة فهم متفتح للدين وثوابته. إن مفهوم "الظاهر من العقائد" الذي يتمسك به ابن رشد، بديلا عن تأويلات المتكلمين التي اتخذت شكلا وثوقيا دوغمائيا منغلقا، مفهوم يدعو إلى الاقتصار في فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى "العمل"، إلى غرس الفضيلة، وليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون وظواهره. إن ظواهر الكون يدرسها العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية بها. أما الدين فهو يتخذ منها وسيلة لتنبيه العقول والفطر إلى أنها، وهي تجري بنظام وترتيب، آية أو علامة على أن هناك صانعا صنعها، وبالتالي العمل على أن تجري الحياة البشرية، هي الأخرى بنظام وترتيب، فلا تصادم ولا فوضى ولا جور ولا ظلم. وهكذا يكتشف ابن رشد أن "ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين، التي يعتبرها أصحابها الحقيقة النهائية التي يكفر كل من يخرج عليها، مع ما يترتب من الحكم بالكفر من نتائج دينية وسياسية واجتماعية.

٦- "ظواهر النصوص" تؤكد حرية الإرادة

ونأتي الآن إلى مسألة "من أعوص المسائل الشرعية" حسب عبارة ابن رشد نفسه، مسألة "القضاء والقدر" بالتعبير الديني، ومسألة "الحرية" بالتعبير الفلسفي، وهي مسألة تتعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ. فمن يجرؤ على التأكيد على أن الإنسان غير خاضع إلى درجة كبيرة لجبرية طبيعية لا تتخلف ولا ترحم؟ ومن يستطيع الادعاء بأن النصوص الدينية خالية مما يفيد أن الإنسان مسير، محكوم "بقضاء وقدر"؟

ذلك ما كان يعيه ابن رشد تمام الوعـي، فـهو مطلـع علـى العلـم في عصره مدرك لحـدوده، وهو يحفظ القرآن ويستحضره بتلقائيـة كبيـرة، وبالتـالي فـهو لا يستطيع أن يبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكد معنى "لا فـاعل إلا الله". كما أنه يستحضر بنفس التلقائية فكرة "الطبيعـة" "والكـون" في الفلسـفة والعلم كما كانا في عصره: إن النظام والترتيب اللذين يسودان الكون يكبحـان كـل ميل إلى الاعتقاد في أن الإنسان حر مختار بإطلاق.

هنا أيضا نجد الشريعة (الدين) والحكمة(الفلسفة والعلم) على وفاق: فيهما ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار، وفيهما ما يسلبهما عنه سلبا. وهكـذا، يقـول ابن رشد: "إذا تؤملـت دلائـل السـمع في ذلـك وجـدت متعارضـة، وكذلـك حجـج العقول" (ف: ٢٨٤). ذلك أن هناك آيات كثيرة تفيد أن الإنسان مخـير يفعـل مـا يشاء، وأخرى تفيد أنه مسير مجبور على ما يفعل (ف: ٢٨٦ –٢٨٨). و "حجج العقول" كذلك تقضي بأن المسئولية والجـزاء والثـواب والعقـاب تتطلـب أن يكـون الإنسان يفعـل بحرية واختيار، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة. غـير أن قومـا رأوا أن ذلك يتعارض مع القول بإرادة الله المطلقـة وفعلـه المطلـق، ولـذاك سـلبوا الإنسـان الحرية والإرادة وهم المجبرة (ف: ٢٩٠). أما الأشـعري فقـد أراد أن يقـف موقفـا وسطا فقال بما أسماه الكسب. ومعناه عنده أن الإنسان إذا أراد شيئا خلق الله فيه القدرة على فعله، وهو يكسب جزاءه وتبعته. وهكذا يكون الفعل خلقـا مـن الله – وفاقا مع مبدأ: لا فاعل إلا الله– وكسبا من الإنسان، وبالتالي يحاسب عليه. وهذا في نظر ابن رشد مفهوم غامض لا معنى له، "لأنـه إذا كـان الاكتسـاب والمكتسـب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه".(ف: ٢٩١).

يلتمس فيلسوف قرطبة حلا لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها. وخلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكـن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي تحكم جسمنا من داخله والأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كـانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، يعني بمواتاة :

– القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا،

– والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم .

وهذه القوى الأخيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم، أو العائق للقوى الأولى، بل هي أيضا "السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج" (ف: ٢٩٨).

وإذن:

١- فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقا وميلا لأن نريد شيئا من الأشياء،

٢- فإذا صادف ذلك أن كانت لنا القوة الذاتية على فعله، أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك،

٣- وكانت القوى الخارجية مواتية، أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك،

٤- قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه.

وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر.

يقول فيلسوف قرطبة: "لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ" (ف: ٢٩٩-٣٠١).

تبقى مشكلة "الجور والعدل"، باصطلاح المتكلمين أو "الخير والشر" باصطلاح الفلاسفة، وهي مشكلة أبدية. وقد سلك فيها ابن رشد مسلك المتفائلين،

فاعتبر الشر الموجود في العالم، وهو قليل، من أجل الخير الكثير الذي ننعم به في هذه الطبيعة المسخرة لنا والتي نغزوها باستمرار. وبعبارة أخرى فلولا الشر - القليل- لما كان هنا هذا الخير الكثير. النار تحرق وهذا شر، ولكن النار ضرورية للخير الكثير الصادر عنها كالضوء والدفء، الضروريين لحياة الإنسان والحيوان والنبات الخ...

هناك قضايا أخرى ناقشها ابن رشد بتفصيل وكانت جزءا من مباحث "علم الكلام"، مثل "بعث الرسل" و"المعاد وأحواله"، و" قانون التأويل"، الذي جعله خاتمة لكتابه. وسيطول بنا القول إذ نحن تتبعنا مناقشته لآراء المتكلمين في هذه المسائل، فلنقتصر على إيجاز رأيه في النبوة. ففيه جدة مع نوع من الواقعية الاجتماعية التاريخية، مما يندرج في إطار "الدين والمجتمع"، وهو الإطار العام الذي فكر داخله في "تصحيح العقيدة" كما أبرزنا سابقا.

٧- دليل النبوة الإتيان بشريعة صالحة.. وليس المعجزة

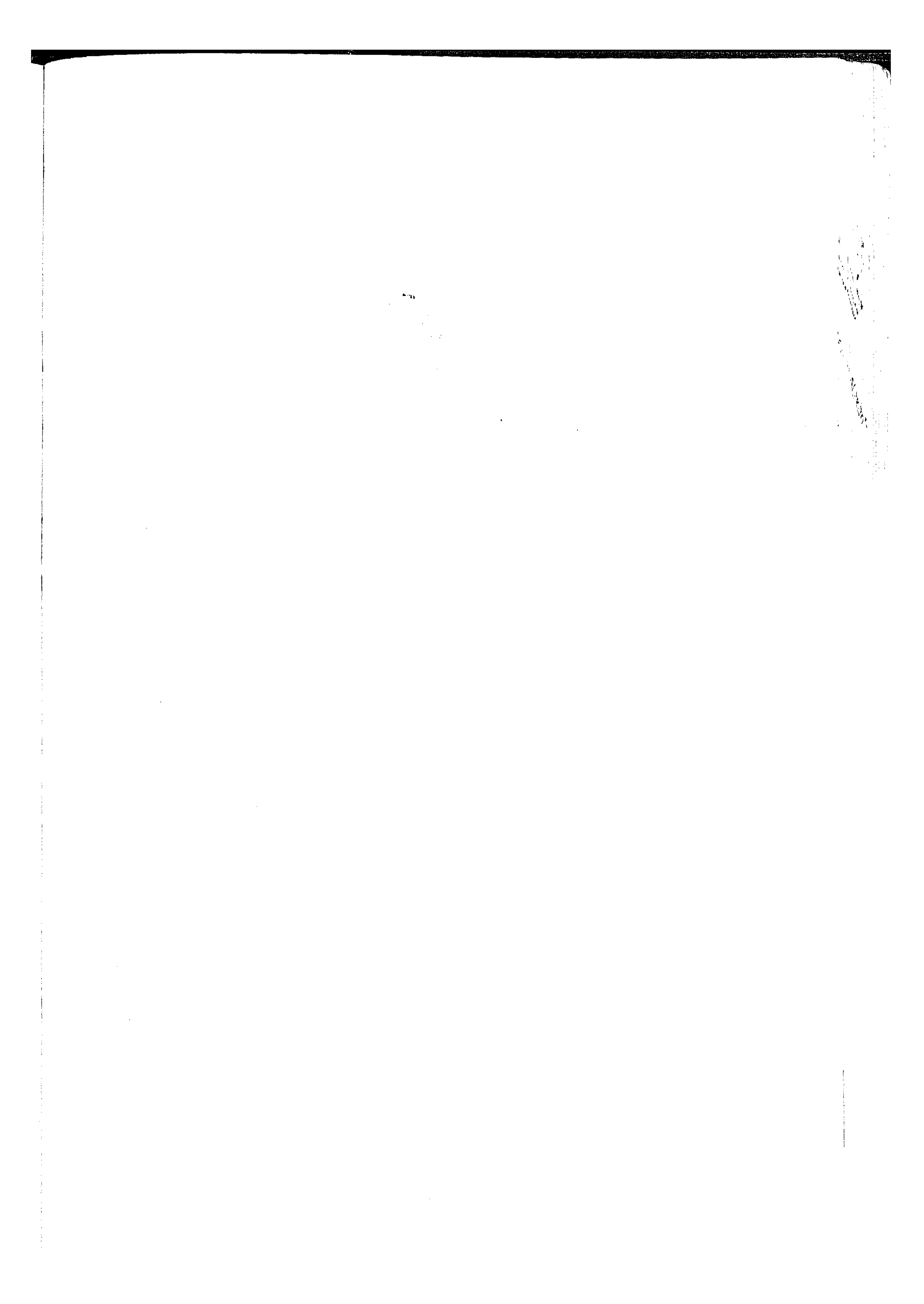
كان المتكلمون يستدلون على نبوة النبي بما يأتيه من معجزات. والمعجزة عندهم عمل "يخرق العادة"، أي يتجاوز نظام السببية. يناقش ابن رشد هذا الاستدلال فيبين ضعفه: إذ يجب أن يعترف الخصم بظاهرة النبوة أولا، حتى نقول له إن من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي. هذا إذا اعترف لنا بخصوصية المعجزة واختلافها عما يأتيه السحرة الخ...وليس بالإمكان إقناع الخصم بالقول إن النبوة أمر جائز في العقل، بمعنى أنه إذا كان الخصم يسلم بوجود الله، فقد يسلم بأنه من الجائز أن يبعث الله رسلا إلى الناس، وتكون المعجزة هي دليل نبوته. يشرح ابن رشد ضعف هذه الدعوى فيقول: "وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزا في العقل، فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل. وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل وأن لا ينزل. وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا على هذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يحس وجوده دائما فيقضي العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن

تنقلب. فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يحس بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع. والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين، ففيه هذا العسر.(ف: ٢٤٣-٢٤٦).

ولذلك يرى ابن رشد أن الطريق الصحيح في هذه المسألة هو كما يلي: أما إثبات بعثة الرسل، أي وجود الأنبياء، فهذا أمر لا نحتاج فيه إلى استدلالات نظرية. فوجود الأنبياء ظاهرة تاريخية: لقد تواتر الخبر عن وجود الأنبياء في الماضي، جيلا عن جيل، كما تواتر الخبر عن وجود الفلاسفة والعلماء والفاتحين الخ... وإذا كنا لا نشك في وجود الحكماء مثل سقراط وأفلاطون، مثلا، فلماذا نشك في وجود الأنبياء؟

وإذا قيل: نحن نعرف وجود الفلاسفة، مثلا، من خلال ما تركوه من مؤلفات أو روي عنهم من آراء، فبماذا نعرف الأنبياء الحقيقيين؟ وكيف نميزهم عن غيرهم من مدعي النبوة؟

يجيب ابن رشد: نحن نعرفهم بالشرائع التي يأتون بها والتي تستهدف الخير والفضيلة. فليس بوسع كل إنسان وضع شرائع كشرائع الأنبياء! وإذن فكل من قال عن نفسه إنه نبي رسول من الله، وجاء بشريعة من جنس شرائع الأنبياء تتفوق في العادة على ما يمكن أن يأتيه مطلق الناس في عصره، مما يشبهها، فهو نبي. وبما أن الناس ليسوا جميعا من الذكاء والعقل والفضل بحيث يمكن أن نتصورهم يلتزمون الفضيلة من عند أنفسهم، فإن الأنبياء والرسل هم من هذه الناحية ضرورة اجتماعية.(ف: ٢٥٦).



الفصل الثامن

القاضي... في الفلسفة

"تصحيح وضع الفلسفة" في الفكر العربي الإسلامي

١- ابن رشد القاضي... في مجال الفلسفة والكلام

ينتمي كتابه **"تهافت التهافت"** إلى مجموعة كتبه الأصيلة، التي ليست تلخيصا ولا شرحا مباشرا لكتاب معين، بل هو من الكتب التي ألفها ابتداء، وهو امتداد مباشر لـ "فصل المقال". فكما أن هذا الأخير كان امتدادا وتطويرا للمقالة المعروفة بـ "الضميمة"[1] التي كتبها في حل الإشكال الذي يطرح بصدد العلم الإلهي، فإن "تهافت التهافت" امتداد وتطوير لـ"فصل المقال"، وأيضا تجاوز له.

والحق أنه إذا كان من السهل الربط بين هذا الكتاب وبين "فصل المقال" من حيث إنه يعمل فيه فيلسوف قرطبة على إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، وبيان عدم تعارضهما، وفي نفس الوقت استقلال كل منهما بمبادئه وأصوله ومنهجه، فإنه يتجاوز المجال الذي ينتمي إليه القول في "مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها" إلى مجال آخر يمكن التعبير عنه بـ**"تصحيح وضع الفلسفة"** في الفكر العربي الإسلامي، بالفصل في النزاع بين الغزالي وابن سيناء. هنا

(١) عرفت بهذا الاسم لأنها ضمت إلى "فصل المقال" لكون ابن رشد يحيل إليها فيه عند رده على الغزالي في مسألة "العلم الإلهي". انظر الفصل السابق.

يقف ابن رشد مرة أخرى موقف القاضي الذي يجتهد في فهم الدعوى المطروحة وتبين حقيقة موقف الخصمين، ومعاملتهما بالعدل والإنصاف.

ليس هذا وحسب بل إن أهمية هذا الكتاب يجب أن نقرأها أيضا في كون ابن رشد يفصح فيه، في سياق عرضه لما يعتبره وجهة نظر "الفلسفة" -فلسفة أرسطو بالذات- عن آراء واجتهادات تلقي أضواء كاشفة على كثير من جوانب الأصالة في فكره الفلسفي إذ نجده يتجاوز ما قاله أرسطو إلى التعبير "نيابة" عنه عما "يقتضيه مذهبه"، كما سنبين في فصل لاحق. أما الآن فلنكتف بعرض موقف ابن رشد القاضي، الذي حمّل نفسه مهمة الفصل في النزاع بين الخصمين الكبيرين: أبي حامد وابن سينا.

٢- "تهافت الفلاسفة" من أجل "فضائح الباطنية" ولكن أيضا...

لقد كتب الغزالي كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي كفر فيه الفلاسفة، وهو يرد فيه على ابن سينا، في إطار الحملة الإيديولوجية التي كلفه نظام الملك السلجوقي، على عهد الخليفة العباسي المستظهر بالله، بشنها على الباطنية الذين كانت دولتهم قد تركزت في مصر. لقد أقاموا خلافتهم الفاطمية هناك وأخذوا يهددون بجد الخلافة العباسية التي كانت السلطة الحكومية فيها يومئذ للسلاجقة، مستعملين التنظيمات الباطنية الإسماعيلية للقيام بعمليات اغتيال وزرع الفوضى والقلق في بغداد نفسها.

تجند الغزالي، إذن، لتنفيذ ما عبر عنه بـ "الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية (= الخليفة العباسي المستظهر) بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتملا على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم (...) فرأيت الامتثال حتما، والمسارعة إلى الارتسام حزما"[٢]. كان الغزالي يدرك أن الباطنية

---

(٢) يقول الغزالي في مقدمة كتابه فضائح الباطنية ما نصه: "أما بعد فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام (بغداد) متشوفا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية، ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها، بتصنيف كتاب في علم الدين، أقضي به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة (...) حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتملا على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم (...) فرأيت الامتثال حتما، والمسارعة إلى الارتسام حزما" الخ←

تعتمد في إيديولوجيتها نفس الأسس التي شيد عليها ابن سينا فلسفته، فكان تقويض كيان المذهب الباطني يتطلب زعزعة الأسس الفلسفية التي ينبني عليها. ومن هنا تصديه للكشف عن "فضائح الباطنية" من جهة وبيان "تهافت الفلاسفة"[٣] من جهة أخرى. (والغالب على الظن أن الغزالي قد كلف بالرد على الباطنية مباشرة بعد مقتل نظام الملك سنة ٤٨٥ هـ على يد "فدائيي" الإسماعيلية).

في هذا الإطار، إذن يقع، **بالذات**، كتاب الغزالي "فضائح الباطنية". وفيه أيضا يقع، **بالعرض**، كتابه "تهافت الفلاسفة". وإنما قلنا "بالعرض" لأننا نستطيع أن نحدد لهذا الكتاب سببا آخر مسكوتا عنه، هو الذي يفسر تركيز الغزالي هجومه على ابن سينا وسكوته على الفلاسفة الآخرين كالكندي. وإذا كان الكندي يقول بحدوث العالم، منسجما في ذلك مع ما يعتبره الغزالي أحد "أصول العقيدة"، حسب وجهة نظر المذهب الأشعري الذي ينافح عنه، فإنه، أعني الكندي، يخالف مخالفة صريحة أصولهم الأخرى كإنكارهم لمبدأ السببية الخ. أما الرازي الطبيب، فمشهور بنظريته في "القدماء الخمسة" التي تتعارض على طول الخط مع عقائد المتكلمين معتزلة وأشاعرة، فضلا عن اتجاهه الهرمسي الذي يلتحم فيه فكره مع الفلسفة الدينية الإسماعيلية. أما الفارابي فهو المرجع الفلسفي الأول لابن سينا؛ ولا يختلف الرجلان في شيء من آرائهما الفلسفية، منظورا إليها من وجهة نظر الأشاعرة. ومع ذلك كان موقف الغزالي منه "التجاهل" والسكوت. نعم لقد ذكره بالاسم في مقدمة كتابه، ولكنه سكت عنه تماما في عرضه التحليلي النقدي لآراء الفلاسفة. أما ما يدعيه الغزالي من كون إبطال آراء ابن سينا ينسحب على آراء الفلاسفة

=أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. ١٩٦٤. ص ٢ وما بعدها.

(٣) يقول الغزلي في هذا الصدد: "فمن بواطن غيهم (= الفلاسفة) كان استمداد هؤلاء (الباطنية)، فإنهم بين مذاهب الثنوية والفلاسفة يترددون وحول حدود المنطق في مجادلاتهم يدندنون...". نفس المرجع والصفحة.

الإلهيين كلهم بما فيهم "المعلم الأول"، أرسطو، و"المعلم الثاني"، الفارابي، فتعميم لا نشك في أن الغزالي كان يعرف أنه باطل غير صحيح.

وإذن فالتركيز على ابن سينا في الهجوم على الفلسفة وتكفير أهلها لابد أن يكون الدافع إليه شيئا آخر يخص ابن سينا وفلسفته. ولما كان ابن سينا يميز في فلسفته بين ما دعاه "الفلسفة المشرقية" التي نحا فيها نحوا إشراقيا أقرب إلى المتصوفة، حتى اتخذ منه المنظرون من هؤلاء مرجعية لهم، وكان الغزالي يرتبط بهذه النزعة الإشراقية في كتبه الأخرى مثل "مشكاة النوار" و"معارج القدس" و"المضنون به على غير أهله"، فقد سكت أبو حامد عن هذا الجانب من فلسفة الشيخ الرئيس ليركز على الجانب الآخر الذي عرض فيه ما "صح" عنده من آراء المشائين وهو ما خصص له كتاب "الشفاء" وملخصه "النجاة".

ولا يخفي الغزالي هدفه الإيديولوجي ومنهجه الهدمي في تعامله مع نصوص هؤلاء الفلاسفة فهو يصرح قائلا: "أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا مدخل مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، تارة ألزمهم مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية[4] وطورا مذهب الواقفية[5] ولا أتنهض ذابا عن مذهب

---

(٤) فرقة من المتكلمين تنسب إلى مؤسسها أبي عبد الله محمد بن كرام توفي سنة ٢٥٥ هـ، وكان يميل إلى القول بالتجسيم على النقيض تماما من المعتزلة.

(٥) التوقف والسوق اصطلاحان في نظرية الإمامة عند الشيعة. منهم من يسوق الإمامة، بعد وفاة الإمام إلى آخر من نسله أو نسل أجداده، ومنهم من يتوقف فلا يسوقها إلى أحد. يقول أبو الحسن الأشعري عن الواقفية: "إنهم صنف من "الرافضة" (=الشيعة الإمامية) يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى جعفر بن محمد المعروف بجعفر الصادق، ثم إلى موسى ابنه. ويزعمون أن موسى بن جعفر حي لم يمت ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها، حتى يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا". ثم يضيف: "وهذا الصنف يدعون "الواقفة" لأنهم وقفوا على موسى بن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره". وإذن فـ "الواقفية" -أو الواقفة- هي فرقة من الشيعة لم تنخرط لا في الاثنا عشرية ولا في الإسماعيلية، بمعنى أنها توقفت عند النقطة التي قامت فيها هاتان الفرقتان، أي قبل عصر الغزالي بما لا يقل عن ثلاثة قرون! إنها الفرقة الشيعية التي لم يكن لها وجود ولا تاريخ! واللافت للنظر، وهو ما يهمنا هنا هو سكوت الغزالي عن الشيعة الاثنا عشرية التي كن له وجد قوي في عصره، فلم يضمها إلى "سائر الفرق" التي أراد جعلها في خندق واحد ضد الفلاسفة، ووضع مكانها فرقة غير موجودة ←

مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلْبًا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد"(٦).

٣- ابن سينا يضع البديل لعلم الكلام الأشعري

واضح أن الغزالي يتحدث هنا من موقعه كمُنْتمٍ لمذهب معين، يحشد له التأييد من "سائر الفرق" غير الفرقة التي سكت عنها، وهي فرقة الشيعة الاثنا عشرية التي كان ابن سينا ينتمي إليها؛ وبالتالي فـ"الأصول" التي يقول عنها إن "الفلاسفة"، ويعني ابن سينا، قد خالفوا فرقته "الناجية" فيها، هي أصول المذهب الأشعري لا غيره. ليس هذا وحسب، بل إن الناظر في "الفلسفة" التي قال ابن سينا إنه خصصها لـ"العامة" من المتفلسفة، وبعبارة أخرى الفلسفة التي من شأنها أن توظف كمذهب أي من أجل "استتباع العوام"، يجد أنها فعلا نوع من البديل لعلم الكلام الأشعري الذي ينتقد الشيخ الرئيس أهم "أصوله" انتقادا مباشرا. من ذلك مثلا هذه العناويين التي نقرأها على رأس فصول في قسم الإلهيات من كتابه "النجاة". يقول: " في أن الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه **ضعفاء المتكلمين**"، و " في الاستطراد لإثبات الدائرة **والرد على المتكلمين**"، وأيضا: "في أنه يلزم على **قول المخالفين** (=الأشعرية) أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان"، وأيضا: "في أن **المخالفين** يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية، وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية". ويفتتح ابن سينا كلامه في هذا الفصل بقوله: "وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده"، فيصف الأشعرية بـ "التعطيل" وهو الوصف الذي كانوا يرمون به

=ولا تاريخ لها. إن سكوت الغزالي عن الاثنا عشرية لا يفسره إلا شيء واحد وهو أنها المقصودة بالهجوم على ابن سينا الذي كان منها، وأراد وضع علم كلام لها بديلا لعلم الكلام الأشعري. وعلم الكلام هو الوجه "الديني" للسياسة في الاسلام، كما بينا في أعمال سابقة. أنظر مثلا المدخل الذي صدرنا به طبعتنا من كتاب ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ١٩٩٨. هذا ونحن نستعيد هنا فقرات من المدخل الذي صدرنا به طبعتنا لـ **تهافت التهافت** لابن رشد. نفس المعطيات السابقة.

(٦) نفس المرجع . ص ٨٢.

خصومهم المعتزلة، لكونهم لا يثبتون الصفات لله زائدة عن الذات! ها هو ابن سينا، إذن، يقلب ظهر المجن على الأشعرية فيعطي لمفهوم "التعطيل" معنى أقوى وأعمق، ويرميهم به لكونهم يقولون: إن الله خلق العالم في زمن لم يكن قبله مع الله شيء! أي أن الجود الإلهي الذي منه كان العالم قد تعطل زمانا قبل صدور العالم منه.(٧)

نحن هنا إذن إزاء هجوم مباشر على أهم أصول المذهب الأشعري. وردود الغزالي على "الفلاسفة" في كتابه "تهافت التهافت" هي بالذات ردود على ما قرره ابن سينا كبديل "فلسفي" لهذه الأصول. ومن أجل أن يضفي طابع العموم على ردوده تلك، إخفاء لطابعها المذهبي، ادعى أنه لا يرمي إلى الذب عن مذهب مخصوص بل سيجعل "جميع الفرق إلبا واحدا عليهم". وهذا مجرد ادعاء، فالناظر فيما جادل به الغزالي الفلاسفة يجد أنه لم يستعن بأي مذهب ولم يدافع إلا عن وجهة نظر الأشاعرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ادعى الغزالي أنه لن يناظر الفلاسفة بغير لغتهم، يعني المنطق، وأنه سيكشف كيف أنهم لم يتمكنوا من الوفاء بشيء مما قرروه في المنطق من شروط في القول البرهاني اليقيني(٨).

من هنا نفهم طبيعة المهمة التي ندب فيلسوف قرطبة نفسه لها في كتابه "تهافت التهافت": فبما أنه لم يكن معنيا بالخلفية الأيديولوجية لموقف كل من الغزالي وابن سينا، وبما أنه قد تعود أن يقف موقف القاضي الذي يتعامل مع القضايا المطروحة عليه بناء فقط على الإثباتات والشهادات التي يدلي بها المتخاصمون فقد انطلق في الرد على الغزالي من دعواه التي يأخذ فيها على "الفلاسفة" كونهم لم يلتزموا في أقاويلهم الطريقة البرهانية ليبين أن الغزالي لم يلتزم هو نفسه طريق البرهان في ردوده، وأنه بالعكس سلك مسلك السفسطائيين في معظم اعتراضاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى سيصحح وضع القضية المطروحة: فالغزالي لم يعمل على "إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو

---

(٧) أنظر: ابن سينا. النجاة. تنقيح وتقديم ماجد فخري .منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت.١٩٨٥. القسم الثالث: في الحكمة الإلهية.

(٨) الغزالي .تهافت الفلاسفة. نفس المعطيات السابقة. ص ٨٥.

الفيلسوف المطلق والمعلم الأول "[٩] أرسطو، كما ادعى ذلك، بل هو لم يتعامل إلا مع آراء ابن سينا الذي نزل بالعلم الإلهي إلى مستوى علم الكلام ومنهجه الجدالي. ومن هنا ينحي قاضي قرطبة باللائمة على ابن سينا لكونه سلك مسلك المتكلمين وتبنى إشكالياتهم وأتي بتأويلات وآراء ليست من الفلسفة بشيء، فأساء بذاك للحكمة وللشريعة معا كما فعل الغزالي .

٤- الغزالي عمد إلى التخليط ...

ناقش ابن رشد الغزالي مناقشة مستفيضة، مبينا بدوره تهافت وضعف ما عارض به هذا الأخير الفلاسفة من آراء، سواء منها تلك التي عاندهم بها لمجرد المعاندة وإبطال رأي الخصم، أو التي قدمها كبديل. وهذه الأخيرة تمثل في الغالب رأي الأشعرية الذين كان الغزالي واحدا من كبار المدافعين عن مذهبهم. وناقش ابن رشد أطروحات ابن سينا مناقشة فلسفية دقيقة، مبينا مواطن الضعف فيها، غير متردد في إعطاء الحق للغزالي عندما يكون الحق بجانبه. وخلال ذلك كله كان فيلسوفنا يتجاوز موقف القاضي إلى موقف الأستاذ المعلم المصحح، فيشرح المسائل المطروحة كما هي فعلا في "الفلسفة": فلسفة أرسطو الذي ادعى الغزالي أنه يبطل مذهبه من خلال الرد على ابن سينا. وفي خاتمة الكتاب يعرض الفقيه المجتهد والقاضي ابن رشد للجانب الديني في ردود الغزالي، وهو تكفيره الفلاسفة في مسائل ثلاثة فقال: "وهذا الرجل (يعني الغزالي) كفر الفلاسفة بثلاث مسائل، إحداها هذه (=حشر الأجساد)، وقد قلنا كيف رأي الفلاسفة في هذه المسألة وأنها عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم إنه (الله) لا يعلم الجزئيات، وقد قلنا أيضا إن هذا القول ليس من قولهم. والثالثة قولهم بقدم العالم، وقد قلنا أيضا إن الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون". وبعد أن يشير إلى تناقض رأي الغزالي في أمر المعاد حيث يقرر في كتاب ما يتناقض مع

(٩) نفس المرجع. ص ٧٦.

ما قرره في كتاب آخر ينهي نقده بالقول: "وهذا كله كما ترى تخليط، ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة".(١٠)

تخليط، الخطأ على الشريعة، الخطأ على الحكمة! كيف؟

أما التخليط فهو ادعاء الغزالي أنه يرد على أرسطو، ثم يحكم بالكفر على الفلاسفة -هكذا إطلاق- في قضايا لم تكن تشغل أرسطو بالشكل الذي كانت تشغل به الغزالي والمتكلمين: قضايا قدم العالم وعلم الله للجزئيات وأحوال المعاد. فهذه القضايا ميدانها الدين وليس الفلسفة. وأرسطو والفلاسفة القدماء، كما يقول ابن رشد، "ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد. وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم".(١١)

ويشرح ابن رشد موقف الفلاسفة من الشرائع الدينية بتفصيل أكبر فيقول: "بل القوم (يعني الفلاسفة اليونان وأرسطو وأفلاطون) يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها وإيمانا بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس -التدبير- الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الشخصية به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية (معرفة الحق والخير) والصنائع العملية (=الأخلاقية والسياسية). وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية. ولاحياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية. وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى

---

(١٠) ابن رشد. **تهافت التهافت**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ٥٥٨.

(١١) نفسه. ص ٥١٠.

وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة، مثل القرابين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين. ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع(= العلوم) الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولاسيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر، ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد، وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه (=الدين) مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها، لأن الشرائع كلها قد اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود. كما اتفقت على معرفة وجوده (الله) وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر، وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال. فهي(=الأعمال) بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة. والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور".[١٢]

والجدير بالإشارة هنا أن جميع ما قاله ابن رشد أعلاه بصدد موقف الفلاسفة من الشرائع ومن السعادة الأخروية نجده، بصورة أو بأخرى، في نصوص أفلاطون ونصوص أرسطو، وخاصة منها نصوصهما في الأخلاق، مثل "فيليب" وبعض أجزاء الجمهورية بالنسبة لأفلاطون، وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس بالنسبة لأرسطو. ومعلوم أن ابن رشد قد كتب تلخيصا لهذا الكتاب الذي فقد أصله العربي ولم تبق منه سوى ترجمة لاتينية، كما كتب تلخيصا لـ "جمهورية أفلاطون" لم تبق منه سوى ترجمة عبرية (صدرت ترجمة عربية له ضمن سلسلة "أعمال ابن رشد الأصيلة" التي أشرفنا عليها. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.١٩٩٨).

---

(١٢) نفسه. ص ٥٥٤-٥٥٥.

ذلك عن التخليط الذي قام به الغزالي بتكفيره للفلاسفة بإطلاق وبدعوته إلى منع النظر في الفلسفة.

٥- تكفير الفلاسفة...خطأ على الشريعة

وأما الخطأ على الشريعة، الذي اقترفه الغزالي في نظر ابن رشد، فهو أنه حكم بالكفر على الفلاسفة الإسلاميين لمجرد كونهم تأولوا في مسائل نظرية اجتهادية تأويلا يخالف تأويل الأشاعرة، وهم مجرد فرقة من الفرق. والاختلاف في تأويل مثل هذه المسائل لا يستوجب التكفير كما ذكر ذلك الغزالي بنفسه، في كتاب آخر من كتبه.(١٣) هذا إضافة إلى أنه ليس في القرآن نص يستعمل ألفاظ "الحدوث" ولا "القدم" ولا "علم الجزئيات" فهذه كلها اصطلاحات المتكلمين. أما المعاد فالواجب إثباته ولكن الاختلاف في وصف أحواله لا يستوجب تكفيرا.

ويستنكر ابن رشد بقوة خوض الغزالي في هذه المسائل في كتب وجهها للجمهور. ذلك لأن الفلسفة هي كالهندسة: " ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي (=برهاني)، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة كالحال في صناعة الهندسة"، ولذلك كان ما فعله الغزالي في كتابه، يقول ابن رشد، "هو عندي تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به الشريعة، لكون قوى البشر مقصرة عن هذا. وذلك أن ليس ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع، فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم. فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم. وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي

---

(١٣) الغزالي. **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٦. ص ١٣٥-١٣٩. وقد ألفه الغزالي ردا على من وصفهم بـ "الحسدة" الذين طعنوا في بعض ما كتب "في أسرار معاملات الدين"، أي في التصوف.. وقد رموه بالكفر بسبب ذلك.

يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم، والمرضى في إزالة مرضهم، كذلك الأمر في صاحب الشرع: فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل به سعادتهم".[١٤]

أما المسائل النظرية مثل التي عرضها الغزالي في كتابه على الجمهور بهدف تأليبهم على الفلاسفة والمتعلقة بقدم العالم أو حدوثه، وبعلم الله كيف هو، وبالمعاد كيف يكون، فتلك مسائل " لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق دقائقها. وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم" . وإذن فمثل هذه المسائل " لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس. فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم الأبدان".[١٥]

٦- خطأ على الحكمة ..وابتعاد عن العدل

وأما "الخطأ على الحكمة" الذي سجله ابن رشد في كلام الغزالي فكثير: من ذلك أنه إنما قصد -كما قال- التشويش على الفلاسفة وهذا لا يليق بالعلم ولا بالعلماء[١٦]. ومن أجل التشويش على الفلاسفة كانت "أكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض، وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض، وذلك معاندة غير تامة. والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به"[١٧].

---

(١٤) ابن رشد. تهافت التهافت. ص ٤٣٢.

(١٥) نفسه. ص ٣٧٨.

(١٦) يعلق ابن رشد على قول الغزالي "وإنما غرضنا أن نشوش عليهم وقد حصل"، يعلق قائلا: "لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العلماء، فإن العالم بما هو عالم إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول". نفسه. ص ٣٠٢.

(١٧) نفسه. ص ١٩٤.

وهنا يتحدث ابن رشد بلغة القاضي النزيه الذي يتوخى العدل والإنصاف ويمكن الخصمين من حقوق متساوية. يقول: " ينبغي لمن آثر طلب الحق، إذا وجد قولا شنيعا ولم يجد له مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم".[١٨] وإذا رأى شناعات في أقاويل خصومه فـ "من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك ويناب منهم، إذ لهم أن يحتجوا بها. ومن العدل كما يقول الحكيم (أرسطو) أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه".[١٩] وأيضا: "لابد أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه إن كان يحب أن يكون من أهل الحق".[٢٠]

لقد عرف ابن رشد بالتزام العدل والنزاهة ونصرة المظلومين عندما كان قاضيا يقضي بين المتخاصمين في ميدان المعاملات، وها هو قاضي قرطبة يدعو إلى التزام العدل والنزاهة أيضا بين المتخاصمين في ميدان الآراء والنظريات، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة والمذهب أو كانوا مخالفين. إن العدل واحد، والظلم كذلك واحد. والعدل حق للإنسان سواء في ميدان العمل أو في مجال النظر، سواء تعلق الأمر بأهل ملتنا أو بغيرهم من الملل.

٧- قواعد في أخلاقيات الحوار

ولم يكن ابن رشد قاضيا عدلا وحسب، بل كان كذلك رجل أخلاق. وكما دعا إلى التزام العدل في الحكم بين المتخاصمين في الأمور النظرية كما في الأمور العملية، دعا إلى الاعتراف بالجميل، من أين جاء، وشكر أهله قدماء أو محدثين، مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين. لنستمع إليه وهو يعلق على الغزالي،

---

(١٨) نفسه. ص ٢٦٨.
(١٩) نفسه. ص ٢٨٠.
(٢٠) نفسه. ص ٢٠٤.

قال: "وأما قوله (=الغزالي) إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق، وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة، فقصد لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر"، ويضيف: "وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت فيها (= الفلسفة) إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم". ثم يخاطب قارئه قائلا: "وهبك إذا أخطئوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر (الغزالي) فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه، وقد وضع فيها (=صناعة المنطق) التآليف[21] ويقول: إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة[22]. وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى[23]. أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه، وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول وأن يصرح بذمهم على الإطلاق وذم علومهم"؟

ويضيف فيلسوف قرطبة قائلا: "وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلوموننا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم، فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم، مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به، وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة

(٢١) ألف الغزالي في المنطق عدة كتب أشهرها "محك النظر"، و"معيار العلم".

(٢٢) إشارة إلى ما صرح به الغزالي في كتابه المستصفى من أصول الفقه. المعطيات المذكورة في تعليق ١٣ أعلاه.

(٢٣) يشير هنا إلى كتاب الغزالي: القسطاس المستقيم الذي عارض به الباطنية في قولهم لابد من الإمام المعلم، ولذلك سموا بـ"التعليمية". وقد عمد الغزالي في هذا الكتاب إلى إلباس بعض الآيات في القرآن لبوسا منطقيا فسمى أنواع القياس الأرسطي بموازين الحق. وسمى المنطق بـ"القسطاس المستقيم". هذا والجدير بالذكر أن الغزالي يتجنب استعمال كلمة "المنطق" ويستعمل بدلها: "محك النظر" تارة و"معيار العلوم" تارة و"القسطاس المستقيم" حينا آخر الخ.

الإنسان، وهم الأنبياء. فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال، أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل".[٢٤]

٨- التماس الأعذار للغزالي..ومع ذلك فسلوكه محير

ويحار ابن رشد في فهم سلوك الغزالي وتقلبه وتناقضه فيلتمس له تفسيرا وأعذارا. من ذلك التعقيب التالي الذي كتبه على اعتراضات الغزالي على رأي لابن سينا لا يختلف كثيرا عن رأي المتكلمين، قال: "ليس في هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ويخسهم في أعين النظار". ثم يضيف: "فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فغلط فهو معذور. وإن كان علم التمويه فيها فقصده (=حسب قصده): فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له فهو معذور، وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة [...] كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة. وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد. وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة".[٢٥] وابن رشد يعني ما يقول. ذلك أن الغزالي قد صرح في كتابه "المنقذ من الضلال" أنه لم يدرس الفلسفة إلا عندما أراد -أو طلب منه- الرد على الفلاسفة، وأن دراسته كانت على استعجال في أوقات فراغه "من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية"، وأنه تم له تحصيلها "من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ"، وأنه تم له الاطلاع " على منتهى علومهم (= الفلاسفة) في أقل من سنتين".[٢٦] وهذه التصريحات من الغزالي دليل على أنه إنما درس الفلسفة في كتاب "النجاة" لابن سينا، وهو الكتاب الذي عرض فيه بإيجاز علوم الفلسفة من منطق وطبيعيات وإلهيات على

---

(٢٤) تهافت التهافت. نفسه. ص ٣٧٦.

(٢٥) نفسه. ص ٣٠٠.

(٢٦) الغزالي. المنقذ من الضلال . تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس. بيروت. ١٩٨١. ص ٩٥.

طريقة الملخصات المدرسية. وكان ابن سينا قد عرض ما أسماه بـ "ما صح عندي" من أقاويل المشائين (أتباع فلسفة أرسطو) في مجلد ضخم من عدة أجزاء سماه كتاب "الشفاء". وكيفما كان الأمر فالغزالي لم يدرس الفلسفة في كتب أرسطو بشهادته هو نفسه.

هذا القصور في المعرفة بالفلسفة وعلومها إضافة إلى تعمد الغزالي التشويش على الفلاسفة جعله يأتي باعتراضات ومعاندات سفسطائية تضعه بعيدا عن مجال العلم. يقول ابن رشد تعقيبا على اعترض للغزالي من هذا النوع: "قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين، إما رجل جاهل وإما رجل شرير". وتأبى أريحية الحكيم ابن رشد الانسياق مع التنابز بالألقاب وإدراج الغزالي ضمن هذا التصنيف، فيستدرك قائلا: "وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات"[(٢٧)].

غير أن ابن رشد لا يملك مع تكرار مثل هذه "الفلتات" إلا أن يدافع عن العلم وينبه إلى الأضرار اللاحقة به من جرائها. وهكذا نجده في مكان آخر، عندما لاحظ ما فعله الغزالي من قلب في بعض المسائل، إذ جعل بعض نتائج الاستدلال عند الفلاسفة مقدمات ونسبها إليهم "على أنها أوائل أو قريبة من الأوائل" نجده يعقب ذلك قائلا: "فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما وأخرج العلم عن أصله وطريقه"[(٢٨)].

ومع تكرار هذا التشويش المتعمد لا يملك ابن رشد إلا أن يشك في اتصاف الغزالي بـ "العدالة الشرعية" -وهي هنا ما نسميه اليوم بالأمانة العلمية- التي اشترطها فيمن يريد النظر في كتب العلم والفلسفة. فتعقيبا على أحد اعتراضات الغزالي التي شكك فيها في ظاهرة تؤكدها المشاهدة وهي" تكون جسم عن جسم"

---

(٢٧) ابن رشد. تهافت التهافت. ص ٤٧٦.
(٢٨) نفسه. ص ٤٣٨.

بهدف التشكيك في البرهان المبني عليها، قال مخاطبا قارئه: " وأنت ينبغي أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية ولابد، إن كانت مشهورة، أو منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة [...] ولذلك ما نرى ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وإبرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها أنه مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم. فالذي صنع من هذا: الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق"[٢٩].

وفي مكان آخر سلك فيه الغزالي مسلك السفسطة، إذ أخذ أحد معاني مفهوم "الماهية" وضرب به استدلال الفلاسفة في حين أن مقصودهم كان معنى آخر، لم يكن يغيب عليه، كتب ابن رشد يقول: "فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة (= الشر) أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل، أو نقول إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك"[٣٠]. أما ما هي هذه الضرورة فإن ابن رشد لا يذكرها، ولكن من المفهوم أنه يشير إلى أن الغزالي مكلف من الدولة التي كان من كبار علمائها بالقيام بما قام به.

٩- أقاويل ابن سينا "ليست جارية على أصول الفلاسفة"

لقد حرص ابن رشد على "تصحيح" ما ينسبه الغزالي إلى الفلاسفة هكذا بإطلاق، مبينا أن الأمر يتعلق في الأغلب الأعم بآراء لابن سينا نحا فيها منحى توفيقيا بين نظريات أرسطو وآراء المتكلمين. لقد ذكر ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" اسم ابن سينا أكثر من ثمانين مرة، وفي كل مرة كان ينبه إلى أن ما يعترض عليه الغزالي لا يلزم الفلاسفة (=أرسطو) في شيء وإنما هي آراء لابن سينا الذي تساهل في التزام الطريقة البرهانية ونحا نحوا جدليا.

يفصح ابن رشد عن هذا المعنى في مواضع كثيرة من كتابه هذا، فينبه إلى أن الفارابي وابن سينا سلكا في كثير من القضايا الفلسفية مسلك "المتكلمين من أهل

(٢٩) نفسه. ص ٤١٦.
(٣٠) نفسه. ص ٤٠٩.

ملتنا"[٣١]، ولذلك جاءت أقاويلهما أقاويل جدلية وأحيانا كثيرة سفسطائية، وبالتالي قابلة للمعاندة كما فعل الغزالي في كتابه. ثم يضيف: "أما الأقاويل البرهانية، ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الحكمة، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام، إن أُلْفِيَ له شيء من ذلك؛ فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة، لا خاصة، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه"[٣٢]. وأيضا: " أما هذه الأقاويل كلها، التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله، فهي أقاويل غير صادقة ليست جارية على أصول الفلاسفة"[٣٣].

من ذلك مثلا ما يتعلق بفكرة اللانهاية. يقول ابن رشد: "فامتناع ما لانهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم"، يعني الفلاسفة، "ولا نعرف أحدا فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط، وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول، ولا يلائم أصلا من أصولهم فهي خرافة"[٣٤]. وينبه ابن رشد قارئه إلى شيوع هذه الظاهرة في كتاب الغزالي فيقول: " فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء. فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا، أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا"[٣٥].

ليس هذا وحسب، بل إن العمود الفقري في فلسفة الفارابي وابن سينا، أعني نظرية الفيض، هي في نظر ابن رشد "تخرُّص على الفلاسفة"، و"هوس". وأكثر من ذلك فهي "كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة على الفلاسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست

---

(٣١) نفسه. ص ١٥١.
(٣٢) نفسه. ص ٣٥٤.
(٣٣) نفسه. ص ٢٩٩.
(٣٤) نفسه. ص ١٣٢.
(٣٥) نفسه. ص ٢٤٨.

تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي". ويضيف ابن رشد قائلا: "ولذلك يحق ما قال أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية".[٣٦]

(٣٦) نفس المرجع. ص ٢٩٥.

الفصل التاسع

لماذا أرسطو ؟ وما الحاجة إلى شرحه؟

١- "تغيير" مذهب أرسطو قبل الإسلام

تابعنا وما زلنا نتابع سيرة ابن رشد من خلال مسيرته العلمية. بدأنا بمؤلفات الشباب ثم انتقلنا إلى مؤلفاته في حقول الثقافة العربية الإسلامية، الفقه وأصوله والكلام والفلسفة، مما يندرج حول فتح باب الاجتهاد من جهة، و"تصحيح" كل من العقيدة (الكلام) والفلسفة من جهة أخرى: تصحيحهما مما داخلهما من التغيير بسبب التأويل الذي لا يضبطه قانون ولا تحده حدود: تأويل المتكلمين لنصوص الدين لتتسق مع ما أعطاه عقلهم الجدلي الذي يعتمد قياس الغائب على الشاهد، حتى في الأمور التي لا يصح استعماله فيها من ناحية ، وتأويل الفارابي وابن سينا لنصوص الفلسفة لتقترب أكثر مع ما تقرره تأويلات المتكلمين من ناحية ثانية.

وإذا نحن استعرنا عبارة ابن رشد التي وصف بها عمله في ميدان "العقيدة" فإنه يمكننا القول إننا سننتقل الآن إلى نوع آخر من "التصحيح" يقوم به فيلسوف قرطبة هذه المرة في حقل معرفي آخر. يتعلق الأمر بمختصراته وتلاخيصه وشروحه التي عمل فيها على "تصحيح" مذهب أرسطو، في الفلسفة والعلوم، وتنقيته مما "داخله من التغيير" من قبل الشراح والمتأولين، وأيضا سد ثغراته في إطار "ما يقتضيه " هذا المذهب.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا سؤال مضاعف:

لماذا أرسطو وما الحاجة إليه؟ ولماذا يحتاج إلى الشرح و"التصحيح"؟

للجواب عن هذا السؤال لابد من نبذة تاريخية نعرض فيها لأنواع "التغيير" الذي تعرض لها فكر ذلك الذي لقب بـ"المعلم الأول": أرسطو.

بلغت الفلسفة والعلم عند اليونان قمتهما مع أرسطو: لقد أطلع هذا الأخير على جميع ما أنتجه اليونان من معارف وعلوم، سواء ما اقتبسوه من الحضارات السابقة أو ما أنتجته قرائحهم، ففحص ذلك كله فحصا نقديا، بما فيه فلسفة أستاذه أفلاطون ومعارف أساتذة العلوم والطب في عصره، ثم انكب على تصنيف طرق الإقناع و "تصحيح" مناهج التفكير الفلسفي والعلمي وتقعيدها، فوضع ما عُرف فيما بعد باسم "المنطق" من جهة، وعمد من جهة أخرى إلى المعارف العلمية والفلسفية السائدة في عصره فـ "صححها" بدورها، مضيفا إليها ما استفاده من أبحاثه الخاصة، وصاغ ذلك كله صياغة منظومية، معمارية، معتمدا تحليل الظواهر وربط المسببات بأسبابها، منطلقا من الحركة على الأرض إلى الحركة في السماء، ليفترض في النهاية ضرورة "محرك أول"، تنتهي عنده سلسلة الأسباب ليكون هو السبب الأول لكل ما يحدث في الكون.

لم يكن أرسطو منشغلا بالدين، فالديانات عند اليونان كانت وثنية تعتمد الأسطورة لا العقل، ولذلك فهو لم يتعامل مع "المحرك الأول" بوصفه إلها بالمعنى الديني للكلمة أي معبودا، بل بوصفه المحرك الذي لا يتحرك أو الموجود الأسمى المنزه عن التغير، المفارق للمادة، وبالتالي الموجود الكامل الذي تتشوق جميع الموجودات إليه، فيحركها نحوه هذا الشوق، ومن هنا كان هو "المحرك الأول" و"السبب الأول"، الذي تنشد إليه وتتعشقه جميع الموجودات، وبالتالي الموجود الذي يستحق أن يسمى الإله. وهذا الجانب هو ما عرف بـ "إلهيات أرسطو"، وتشكل "قلب" ما عرف فيما بعد بـ" ما بعد الطبيعة" (وأيضا بالفلسفة الأولى).

عاش أرسطو زمن الإسكندر المقدوني وفتوحاته الكبرى في آسيا. وكان من نتائج هذه الفتوحات أن اختلط اليونان بفكر الشرق ودياناته فتأثروا بها، ثم ظهرت المسيحية بعد نحو ثلاثة قرون من وفاة أرسطو، فاصطدمت بعض عقائدها بالفلسفة

اليونانية، وفي نفس الوقت استعانت بها وبمنطق أرسطو خاصة في مقاومتها هجمات الغنوصية (العرفانية) التي لا تخص أحدا بالنبوة والرسالة الإلهية، بل تؤمن بإمكانية اتصال الإنسان بالله مباشرة وبدون وسيط، إذا هو تمكن من التحرر من الشواغل الدنيوية الخ، كما استعانت الفرق المسيحية بأرسطو، وبمنطقه خاصة، في الجدال الديني الذي نشب بينها.

ولما كانت فلسفة أفلاطون أقرب إلى التصورات الدينية، إذ كان قد تأثر بفكر الشرق ودياناته خلال دراسته ورحلاته، فقد ظهرت تيارات فكرية تجمع بين أفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان، عرفت باسم الأفلاطونية المحدثة. وفي إطار الديانة المسيحية التي كانت قد أصبحت الدين الرسمي في المنطقة، منطقة الشرق الأوسط وحوض البحر الأبيض المتوسط، ظهر مفكرون وفلاسفة، خاصة بالإسكندرية، التي بناها الإسكندر وانتقل إليها كثير من علماء اليونان وفلاسفتهم، عملوا على التوفيق بين الفلسفة والدين، من بينهم فيلون في اليهودية وأفلوطين في المسيحية، كما ظهر مفسرون وشراح لنصوص أرسطو عملوا على مد الجسور بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، وحررت نصوص أفلاطونية الروح والاتجاه نسبت إلى أرسطو ونحلت عليه للغرض نفسه.

٢- محاولات الدمج بين الدين والفلسفة في الإسلام

والشيء نفسه حدث في الإسلام. فقد تعرضت الدولة الإسلامية، في العصر العباسي الأول خاصة، لهجمات الغنوص (العرفان) الذي تبنته بعض فصائل المعارضة السياسية (والباطنية منها بصورة خاصة) كاستراتيجية ثقافية في حربها مع الدولة العباسية، بعد أن فشلت ثوراتها وتمرداتها العسكرية، فقامت هذه الأخيرة، على عهد المأمون خاصة، بوضع استراتيجية ثقافية مضادة، مستفيدة من تجربة المسيحية مع الغنوص، فترجمت مؤلفات أرسطو لتكون سلاحا منطقيا وعلميا في معركتها مع الباطنية، فكان رد فعل هذه الأخيرة اللجوء إلى السلاح نفسه أعني توظيف العلوم القديمة، بما في ذلك بعض الجوانب من منطق أرسطو

وفلسفته، كما أعادت تشكيلها المدارس الفلسفية المسيحية والتيارات الغنوصية السابقة على الإسلام.

وإذا أضفنا إلى ذلك محولات التوفيق التي قام بها فلاسفة الإسلام، الكندي والفارابي وابن سينا، والتي كانت تستهدف مد الجسور بين تأويلات المتكلمين التي كانت "العقيدة" الرسمية للدولة، سواء زمن نفوذ المعتزلة أو زمن خصومهم الأشاعرة، سهل علينا أن ندرك مدى "التغيير" الذي كان لابد أن يدخل على فكر أرسطو، سواء في المنطق أو في العلم الطبيعي، أو في ما بعد الطبيعة.

ليس هاهنا شرح الأسباب التي جعلت الفكر الفلسفي في الأندلس يتحرر من تلك الحاجات التي جعلت الفكر الفلسفي في المشرق ينحو ذلك المنحى التوفيقي بين تأويلات المتكلمين وفلسفة أرسطو وعلومه، فلقد فعلنا ذلك في أماكن أخرى.[١] حسبنا هنا أن نشير إلى أن الفلسفة في المغرب والأندلس كانت متحررة من إشكاليات التوفيق تلك، مما فتح المجال أمام إمكانية العودة إلى فكر أرسطو كما كان قبل توظيفه لأغراض غير الأغراض "العلمية" التي أملته.

مما تقدم يتضح أن الحاجة إلى أرسطو، قبل الإسلام وبعده، كان يمليها شيئان:

الحاجة إلى المعرفة العلمية المنظمة من جهة: فالعلم كان في الجملة هو علم أرسطو، خاصة العلم الذي يفسر الطبيعة ككل ويقدمها كنظام أو نسق فكري يرتاح له العقل البشري المجبول على البحث عن الأسباب والرجوع بالظواهر إلى مبدأ موحد.

ومن جهة أخرى كان الدين نفسه، أعني فهم الناس له، يحتاج إلى إعمال العقل، وبالتالي التوفيق بين ما يشيده العقل من تصورات "معقولة" يرتاح إليها، وبين ما يأتي به الوحي من عقائد وشرائع قد يوجد فيها، أو في ظواهر نصوصها، ما يتعارض مع العقل نوعا من التعارض، مما يفتح الباب أمام الحاجة إلى التأويل،

---

(١) انظر مثلا المدخل الذي صدرنا به طبعتنا لكل من "فصل المقال" و "الكشف عن مناهج الأدلة"، ولمزيد من التفاصيل أنظر "تكوين العقل العربي" و "بنية العقل العربي" للمؤلف.

وبالتالي اختلاف التأويلات ونشوء فرق كل يعمل على نصرة مذهبه. ومن هنا الحاجة إلى المنطق، وبالتالي الحاجة إلى أرسطو.

٣- طبيعة نصوص أرسطو و"قلق" عبارته وعبارة المترجمين

تلك كانت جملة العوامل "الخارجية" التي يرجع إليها بعض ما تعرض له فكر "الحكيم" من التغيير. هناك عوامل "داخلية" تسكن نصوصه وعبارته لا بد من التعرض لها هي الأخرى. ذلك أن نصوص أرسطو صنفان:

-مؤلفات الشباب وكانت في الجملة على شكل محاورات موجهة للعموم كمحاورات أفلاطون، وكان متأثرا فيها بهذا الأخير الذي كان أستاذا له. وهذا الصنف من المؤلفات قد ضاع كله.

-أما الصنف الثاني، وهو الذي بقي بعده ويمثل قمة نضجه واستقلاله الفكري، فهو عبارة عن الدروس التي كان يلقيها على تلامذته في مدرسة أنشأها في ملعب رياضي يسمى "لوقيون" (ومن هنا كلمة: الليسي). وكثيرا ما كان يلقي دروسه ماشيا على جوانب الملعب، وتلاميذه يمشون من حوله فسموا بـ "المشائين" Péripatéticiens، ثم صار هذا الاسم علما على أتباع مذهبه. لم يجمع أرسطو بنفسه دروسه في كتاب، فكل ما ترك منها كان مجرد مذكرات كان معظمها في صورة رؤوس أقلام، وأحيانا كان يتكلم بدون أوراق فكان تلاميذه يحررون ما قال ثم يعرضونه عليه للمراجعة والتصحيح والترتيب. ومن هنا صعوبة نصوصه وحاجتها إلى الشرح والتفسير.

بقيت نصوص أرسطو متداولة بين الدارسين ولم تجمع إلا بعد وفاته بنحو قرن ونصف. جمعها الرئيس الحادي عشر لـ "اللقيون"، بعد أرسطو، ويدعى أندرونيقوس الرودسي، فرتبها في كتب حسب موضوعاتها كما يلي:

- كتب خاصة بـ**المنطق**، وهي ثمانية: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى (أو القياس)، التحليلات الثانية (أو البرهان)، الجدل، الأغاليط (أو السفسطة)، ويضاف إليها كتابان: كتاب الخطابة وكتاب الشعر.

- وكتب خاصة بال**طبيعية**، وهي قسمان قسم يتناول موضوعات عامة وهي: السماع الطبيعي (أو سمع الكيان: دروس في الطبيعيات سمعها تلاميذه منه

فكتبوها)، السماء والعالم ، الكون الفساد، الآثـار العلويـة، النفـس. وقسـم يتنـاول موضوعات جزئية وتسمى "الطبيعيات الصغرى" وهي : الحاس والمحسوس، الذكر والتذكر، النوم واليقظة، تعبير الرؤيا، طول العمر وقصره، الحياة والمـوت الخ.. ثـم خمس كتب (أو مقالات) في الحيوان.

– ثم كتاب "**ما بعد الطبيعة**" (=الميتافيزيقا) و سماه جامع كتبه بهذا الاسم لأنه جاء في الترتيب، بعد كتب الطبيعة. وكان أرسطو قد أطلق على مضمونه اسم "العلم الإلهي"، وأحيانا "الفلسفة الأولى"، فعرف بهذه الأسماء الثلاثـة. يضـم هـذا الكتاب أربع عشرة مقالة، رتبت بالحروف الهجائية اليونانيـة وسميـت باسمـها، وتتناول موضوعات مجـردة مثـل: معنـى الفلسـفة، الوجـود، والجوهـر، والواحـد والكثير، والمحرك الأول الخ.

– كتب في **الأخلاق والسياسة**: ،أهمها :كتاب السياسة، وكتـاب الأخـلاق النيقوماخية.

تلك هي كتب أرسطو، وقد ترجمت إلى العربية في العصر العباسـي وانتقلـت إلى الأندلس، وسيتناولها ابن رشد بالتلخيص والشرح، فيما عدا "كتاب السياسـة" الذي لم تصل ترجمته العربية إلى الأندلـس فكتـب بدلـه "الضـروري في السياسـة: مختصر سياسة أفلاطون".

تناول ابن رشد جميع كتب أرسطو، تقريبا، بالعرض المختصر أو بالتلخيص أو بالشرح المفصل أو بهذه جميعا، وذلك على مدى أربعـين عامـا، كتـب خلالهـا كتبا أخرى، سواء تلك التي تنتمي إلى حقول الثقافة العربيـة الإسـلامية، أو الـتي تنتمي إلى الطب والفلك، هذا إضافة إلى مقالات في الموضوعات المنطقيـة والفلسـفية. وما يهمنا هنا هو شروحه على أرسطو.

٤– نصوص ابن رشد على أرسطو

سـيقوم ابـن رشـد إذن بـالعودة بفكـر أرسـطو إلى إطـاره العلمـي، سـيقوم بـ "تصحيح مذهبه" و "بيان ما داخله من التغيير" بسبب التـأويلات الـتي أملتـها اعتبارات لم تكن تمت للعلم، أي لم يكن هدفها البحث عـن الحقيقـة، بقـدر مـا كانت ترمي إلى نصرة رأي فرقة من الفرق الدينية أو غيرها.

وكما شرحنا ذلك في فصل سابق فإن تصدي ابن رشد لهذه المهمة كان بطلب من الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن والي اشبيلية - والذي تولى الخلافة بعد أبيه. لقد كانت مهمة فيلسوف قرطبة تتلخص في "رفع القلق" عن عبارات أرسطو. ولا شك أنه كان هناك وعي بأن هذا "القلق" يعود ليس إلى الترجمة وحدها بل أيضا إلى "ما داخل" فكره من التغيير بسبب التأويل قبل الإسلام وبعده. وقد تجند ابن رشد لهذه المهمة، مهمة تصحيح مذهب أرسطو فأنجزها عبر ثلاثة أنواع من الكتب كنا تحدثنا في الفصل الرابع عما يميز كلا منها، فلنقتصر هنا على ذكر عددها:

١- **الجوامع**، في "العلم الطبيعي" وهي أربعة: السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية. واصطلاح "الجوامع"[٢] كان معروفا ومستعملا في الثقافة العربية كعنوان لنوع من الكتب أقرب إلى ما نسميه نحن اليوم باسم "الموجز في كذا".

٢- **المختصرات**، (أو: **الضروري في**) وهي أشبه بالجوامع "يلتقط" فيها ابن رشد -حسب تعبيره- ما يعتبره "الضروري" في الموضوع من كتاب لأرسطو، أو من المفسرين والمشائين. وتختلط هذه المختصرات مع الجوامع والتلاخيص في فهارس ابن رشد، القديمة منها والحديثة. منها اثنان اختصر فيهما كتابين لأرسطو وهما: مختصر الحاس والمحسوس، والمختصر فيما بعد الطبيعة. وهناك مختصرات أخرى في الفكر الأرسطي والمشائي عموما منها: المختصر في المنطق، والمختصر في النفس. أضف إلى ذلك مختصر كتاب السياسة لأفلاطون... بعض هذه المختصرات ألفه ابن رشد في المراحل الأولى من حياته العلمية وبعضها في المرحلة الأخيرة. وبعضها ألفه في وقت مبكر ثم راجعه في أواخر حياته.

---

(٢) نشير هنا إلى أن من معاني "كتب": جمع. و"الكتاب: اسم لما كتب مجموعا". وأيضا "جوامع الكلم" : ما اقتصر فيه على "الإيجاز وترك الفضول من الكلام". وقد وصف النبي (ص) على "أنه كان يتكلم بجوامع الكلم، أي أنه كان كثير المعاني قليل الألفاظ، وفي الحديث: كان يستحب الجوامع من الدعاء، وهي التي تجمع الأغراض الصالحة والمقاصد الصحيحة". (لسان العرب).

٣- **التلاخيص**، وعددها **ستة عشر تلخيصا**: ثمانية في **المنطق**، وستة في **العلم الطبيعي**، وواحد في **ما بعد الطبيعة**، وواحد في **الأخلاق**.

٤- **الشروح على اللفظ**، وعددها **خمسة**، وهي: شرح كتاب البرهان في **المنطق**، وشرح كتاب السماع الطبيعي و كتاب السماء والعالم وكتاب النفس، في **العلم الطبيعي**، وشرح كتاب **ما بعد الطبيعة**. وتتميز هذه المؤلفات بكون ابن رشد يتتبع الكتاب موضوع الشرح فقرة فقرة، يذكرها بنصها، ثم ينطلق في الشرح والتفسير، يناقش المفسرين السابقين في بعض المسائل التي يرى أنهم قد ابتعدوا فيها عن أرسطو أو أن مذهبه لا يقتضيها الخ.

وهكذا يبلغ مجموع ما ألفه ابن رشد من كتب على أرسطو نحوا من **ستة وعشرين** كتابا: يوجد منها عشرون كتابا تاما بلغتها الأصلية (ما بين أصل عربي بلغة عربية وآخر عربي مكتوب بحروف عبرية)، والباقي إما توجد منه ترجمة عبرية أو لاتينية أو شذرات، أو هو في حكم المفقود. (هذا عدا عدد من المقالات في موضوعات مختلفة من فكر أرسطو).

أما عن تواريخ تأليف هذه الكتب فيمكن التمييز فيها بين ما أرخ له ابن رشد بنفسه، وبين ما لم يؤرخ له، ولكن يمكن تحديد تاريخه على وجه التقريب، اعتمادا على قرائن من نصوص ابن رشد نفسه. ومنها ما يغلب فيه الشك على الترجيح. وبنا عليه يمكن تصنيف مؤلفاته التي لخص أو شرح فيها أرسطو نوعا من التلخيص والشرح، حسب تواريخها، كما يلي:

١-**المختصر في المنطق**: حوالي سنة ٥٥٢ هـ

٢-**الجوامع الطبيعية**: ألفها سنة ٥٥٤ هـ

٣- **التلاخيص المنطقية**: ألفها ما بين سنة ٥٦٠ هـ و ٥٦٥ هـ وتأخر في تلخيص السفسطة إلى سنة ٥٦٩ هـ والخطابة إلى سنة ٥٧٠ هـ والشعر إلى سنة ٥٧١هـ، وذلك بسبب صعوبة هذه الكتب من حيث قلق عباراتها ومن حيث أنها تتناول موضوعات تطغى فيها الخصوصية اليونانية التي تختلف عن الخصوصية العربية.

٤- **التلاخيص الطبيعية**: ما بين سنة ٥٦٥ هـ و سنة ٥٦٩ هـ (بما في ذلك مختصر الحاس والمحسوس ٥٦٥هـ)

٥- **الشروح على اللفظ**: ما بين سنة ٥٧٩ هـ و سنة ٥٨٨ هـ

٦- **مختصرات أخرى**، منها "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون" و"المختصر في النفس" و "مختصر ما بعد الطبيعة": ما بين ٥٨٥ و ٥٩٠ هـ

وإلى جانب هذه الكتب حرر ابن رشد عددا كبيرا من النصوص القصيرة على صورة مقالات ومسائل وتعليقات، في موضوعات فلسفية ومنطقية: بعضها على هامش نصوص أرسطو، لشرح مسألة أو حل شك من الشكوك الخ، وبعضها مناقشة أو ردود على شراح لأرسطو والمشتغلين بفكره، إسلاميين وغير إسلاميين. ولا تتوفر المكتبة العربية المعاصرة إلا على عدد محدود: منها المقالات التالية[٣]:

١- **في المنطق**: مقالة في "المحمولات المفردة والمركبة" (نقد فيها آراء ابن سينا في الموضوع بعد أن عرض لمذهب أرسطو)، و"تلخيص على قول لأبي نصر في كتاب البرهان" يؤيد فيها موقف الفارابي في موضوع "جنس الفصل المقوم" ضدا على رأي ابن باجة وغيره، مقالة "في القياس الشرطي" ينتقد فيها رأي الفارابي وابن سينا في الموضوع مركزا في القسم الثاني منها على نقد ما أسماه ابن سينا بـ" القياس الاقتراني الشرطي"، مقالة في "عكس القضايا" و"انعكاس المقدمة المكنة" ينتقد فيها آراء ابن سينا في الموضوعين، مقالة في "الكلمة والاسم المشتق" ينتقد فيها رأي الفارابي في الموضوع، مقالة في "الحد" يتعرض فيها بالنقد لآراء الفارابي في الموضوع، مقالة في "كليات الجوهر والعرض" يعرض فيها بالنقد للفارابي وابن سينا. هذا إضافة إلى مقالات أخرى يناقش فيها شراح أرسطو القدامى للمسائل المنطقية الشائكة، معترضا على بعض تأويلاتهم التي يقول عنها إنها انحرفت به في المراحل الأولى من حياته العلمية عن مذهب أرسطو "الحق" الذي لم يهتد إليه في إلا "بعد فحص طويل"[٤].

---

(٣) انظر جمال الدين العلوي: **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي** . دار النشر المغربية .الدار البيضاء. ١٩٨٣.

(٤) انظر مثلا مقالته في "معنى المقول على الكل". نفس المعطيات المذكورة. ص ١٥٢-١٥٣.

٢- **في العلم الطبيعي**: مقالة على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي ناقش فيها مقولة أرسطو "لكل متحرك محرك" وما يتصل بذلك من الحركة الحادثة والحركة الأزلية وطريق أرسطو في إثبات هذه، مناقشا رأي أفلاطون والفارابي ويحيى النحوي وغيرهم في الموضوع. والجدير بالذكر أن ابن رشد قد نص على كتابتها في اشبيلية في شهر ذي الحجة من سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة، أي قبيل نكبته بمدة قصيرة. أضف إلى ذلك "المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطوطاليس"، مقالات عديدة في موضوعات منطقية أخرى، ومقالات متعددة في موضوع "الجرم السماوي"، " مقالة في جوهر الفلك"، "كلام على مسألة من السماء والعالم"، "المسائل على كتاب النفس"، "مقالات في "النفس"، "مقالة في المحرك الأول"، "مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان" الخ.

تلك ، في الجملة، هي النصوص التي خصها ابن رشد لتلبية الحاجة إلى شرح أرسطو، إلى "رفع القلق عن عبارته" أو "وعبارة المترجمين له"، والحاجة إلى "تصحيح" مذهبه بتنقيته مما لا يتفق مع أصوله. ويبقى علينا أن نبرز، من خلال هذه المؤلفات، بعض الخلاصات التي تتعلق بجوانب من الحياة العلمية لفيلسوف قرطبة الذي لقبه اللاتين بـ "الشارح الأكبر".

٥- "الترتيب" والهاجس البيداغوجي في الشروح على أرسطو

أبرزنا في الفصل الأول اهتمام ابن رشد، بصورة عامة، بما يسميه "ترتيب التعليم"، وسنعمل في هذه الفقرة على إبراز نفس الهاجس البيداغوجي في تعامله مع نصوص أرسطو، انطلاقا من العرض الذي قدمناه أعلاه عن أنواع الشروح التي خص بها كتبه، ومع أن هذا الترتيب لم يكن مخططا له من قبل، فإن الممارسة العلمية المنهجية قد ساقت إليه، ولا شك أن ابن رشد قد وعى به في مرحلة ما من عمره. وهكذا نلاحظ أن:

١- هناك تدرج واضح في تعامل ابن رشد مع النصوص الأرسطية: لقد ابتدأ ببعض المختصرات و"الجوامع" لأنها تعرض ما هو عام دون التعرض لا للتفاصيل ولا للقضايا التي هي موضوع شكوك واختلاف. فهي كالكتب المدرسية، للمرحلة الثانوية - إذا جاز لنا استعمال مثل هذه المقارنة- تقتصر على عرض "الأقاويل

العلمية". ثم أتبعها بـ "التلاخيص"، وهي تعرض لتفاصيل أكثر مع مناقشات الخ، وهي تناسب المرحلة الجامعية (الإجازة)، أما الشـروح علـى اللفظ فـهي لمستوى أعلى، مستوى التخصص. هذا إضافـة إلى مختصرات ومقالات يطبعـها الاجتـهاد والرأي الشخصي، تندرج في إطار البحث العلمي.

٢-وهناك من جهة أخرى "ترتيـب للتعليـم" علـى مستوى منطقـي ملابـس للترتيب الأول ومتكامل معه: لقد بدأ بالمنطق ثم أتبعه بالطبيعيات ثم بـ " ما بعـد الطبيعة"، وذلك على مستوى المختصـرات (المختصـر في المنطـق أولا، ثـم جوامـع العلم الطبيعي ثانيا)، وعلى مستوى التلاخيص (التلاخيص المنطقية ثم التلاخيـص الطبيعية)، وأخيرا على مستوى الشروح على اللفـظ (شـرح "كتـاب البرهـان" مـن المنطـق، وشـرح "كتـاب السـماع الطبيعـي" وكتـاب "السـماء والعـالم"، و"كتـاب النفس"، من العلم الطبيعي، ثم أخـيرا شـرح "كتـاب مـا بعـد الطبيعـة")، وأخـيرا "مختصرات" ونصوص اجتهادية.

٣-لم يخص ابن رشد جميع كتب أرسطو بالأنواع الثلاثة من الشـرح، لقـد اقتصر في بعضها على شرح واحـد (جوامـع أو تلخيـص) وخـص بعضـها بشـرحين (جوامع وتلخيص، أو تلخيص وشرح على اللفظ) بينما خص ثلاثـة كتـب بثلاثـة شروح (مختصرات، وتلخيص، وشرح على اللفظ). ولا شك أن الأجدر بالاهتمام هو الاعتبارات التي قد تكون جعلته يخـص بعـض كتـب أرسـطو دون غيرهـا بالشـرح الكبير أو "الشرح على اللفظ". وإذا نحن أردنا أن نبحث عن تفسير لذلك فإن أول ما سيفرض نفسه علينا في هذا المجال هو طبيعة النص المشروح ومكانته في المنظومة الأرسطية.

ذلك أن النصوص التي خصها ابن رشد بالشرح على اللفـظ هـي تلـك الـتي تشكل أركان المنظومة الأرسطية وهي خمسة: كتاب "البرهان" في المنطـق، وكتـاب "السماع الطبيعي" و "كتاب السماء والعالم" وكتاب "النفس" في الطبيعـة، وكتـاب "ما بعد الطبيعة" في الميتافيزيقا أو الإلهيات.

أما كتاب البرهان أو التحليلات الثانية فهو القسم الأهم في منطق أرسطو كله لأن موضوعه "العلم"، أي المعرفة العلمية. يقول أرسطو: " أعني بالبرهان: القياس العلمي. وأعني بالقياس العلمي: القياس الذي بامتلاكه نمتلك العلم". وكان قد قرر

من قبل أننا "نمتلك العلم بالشيء علما مطلقا، وليس بالعرض كما هو الحال في الطريقة السفسطائية، متى كنا نمتلك العلة التي بها وجد الشيء، وعلمنا أن هذه العلة هي علة ذلك الشيء، وأنه بالإضافة إلى ذلك لا يمكن أن يكون ذلك الشيء على غير ما هو عليه".

أما كتاب" السماع الطبيعي" فهو بمثابة الأساس للموضوعات الطبيعية الأخرى، فهو يدرس كليات الطبيعة أو " الموجود الطبيعي" بالإجمال من حيث إن خاصيته الأساسية هي **الحركة**، التي إليها ترجع جميع الظواهر الطبيعية الأخرى.

يأتي بعد ذلك كتاب "السماء والعالم" الذي يدرس أهم أنواع الحركة، وهي حركة الأجرام السماوية، وكانت ذات أهمية قصوى في المنظومات الفكرية والدينية في الفكر القديم وفي العصور الوسطى لكون أرسطو يقول بأزليتها وهي المقصودة بالقول بـ" قدم العالم".

وأما كتاب "النفس" فأهميته ليست فقط في كونه الأساس لعلم النفس القديم بل أيضا في كونه يتعرض لأكثر المسائل غموضا في المنظومة الأرسطية وهي مفارقة العقل وما يترتب عن ذلك على مستوى خلود النفس والثواب والعقاب الخ.

وأما كتاب "ما بعد الطبيعة" فأهميته ومنزلته من المنظومة الأرسطية منزلة الرأس من الجسد. ذلك أن الكتب السابقة إنما تبحث عن جانب من جوانب "الحقيقة": فكتاب البرهان يبحث في المنهج أو الطريق الموصل إلى "العلم" أي إلى حقيقة شيء من الأشياء، بينما كتب "العلم الطبيعي" تبحث عن حقيقة الموجود الطبيعي أي الحركة وأنواعها. أما كتاب "ما بعد الطبيعة" فيتميز بكونه "يفحص عن الحق بإطلاق". ولما كان "الحق" في شيء من الأشياء الجزئية، أي العلم به علما حقيقيا، إنما يحصل لنا متى عرفنا أسبابه، كما سبق القول في تعريف البرهان، فإن "الفحص عن الحق بإطلاق" لا يحصل لنا إلا بمعرفة الأسباب القصوى والمبادئ الأولى. وهذا هو موضوع "ما بعد الطبيعة" (أو الفلسفة الأولى).

لا شك أن الأهمية التي تكتسيها الكتب السابقة في المنظومة الأرسطية كان لها دور كبير في أن خصها ابن رشد بالشرح المطول "على اللفظ". غير أن هذا لا يعني أن الظروف التي تقع خارج الإرادة لم يكن لها دور في الموضوع، نقصد بذلك

توافر النصوص أو عدم توافرها، وسماح الوقت له بذلك، وأيضا مدى تمكن ابن رشد من السيطرة على الموضوع الخ، فلقد كان فهمه لنصوص أرسطو ينمو ويتطور ويكتمل مع الممارسة العلمية. وكم من مرة أجرى فيها ابن رشد تعديلات على مؤلفاته حتى صار لكثير منها أكثر من صياغة واحدة. أضف إلى ذلك كله أن فكر ابن رشد كان يسابق نفسه، كما ذكرنا سابقا: كلما وجد نفسه يخوض في أعماق موضوع من الموضوعات تراءت أمامه موضوعات أخرى تستحثه على التأليف فيها، فيعلن عن نيته في أن يفعل ذلك مستقبلا، "إن أنسأ الله في العمر": وهذه عبارة يرددها كثيرا وكأنه كان يخشى أن يفاجئه الأجل المحتوم قبل أن يكتب ما كان يرى أنه لابد من القيام فيه بـ" التصحيح".

على أن عملية "التصحيح" لم تكن تتوقف عند ابن رشد على توافر الظروف التي تسمح بكتابة شرح مطول لهذا الكتاب أو ذلك، بل كانت عملية مستمرة يقوم بها في "المختصرات" و "التلاخيص"، وأيضا في "المقالات" الفلسفية العديدة التي كتبها في مسائل منطقية وفلسفية. فإضافة إلى المقالات التي ناقش فيها الفلاسفة الإسلاميين والشراح القدامى، والتي سبقت الإشارة إلى بعضها، كتب ابن رشد عدة مقالات في كثير من المسائل المنطقية والفلسفية التي كان يكتنفها غموض أو تحوم حولها شكوك، وبالتالي تختلف فيها الآراء وتتباين التأويلات، لما فيها من ثغرات عمل ابن رشد على سدها حسب "مقتضيات مذهبه"، مذهب أرسطو.

والجدير بالملاحظة أن مقالات ابن رشد في المنطق والفلسفة لا تقل أهمية عن شروحه على كتب أرسطو، إذ يعبر فيها عن رأيه الخاص في المشاكل العويصة التي تركها أرسطو قائمة بصورة أو بأخرى، كما أنها تعكس إلى حد كبير تطوره الفكري، وعلاقته بأرسطو وبالشراح القدامى. من ذلك مثلا هذا الاعتراف الذي ختم به مقالته "في لزوم جهات النتائج لجهات المقدمات" (في المنطق). قال: "فهذه هي الشكوك التي في هذا الباب ولم تزل عارضة لنا، فكنا نذهب في ذلك مع أصحابنا إلى تأويلات ليس انحلال هذه الشكوك من قبلها ظاهرا، فدعاني ذلك في هذا الوقت مع حسن ظني بأرسطو واعتقادي أن نظره فوق نظر جميع الناس، أن أمعن

الفحص عن هذه المسالة بجد واجتهاد، فظهر لي أن الغلط إنما دخل على القوم من اشتراك الاسم، وذلك لكون الاشتراك في ذلك في غاية الخفاء، وذلك أن المعنى إذا كان خفيا خفي الاشتراك [...] وأن المعنى الذي قصده أرسطو صحيح".

"حسن ظني بأرسطو واعتقادي أن نظره فوق نظر جميع الناس"!

هذا يقودنا إلى طرح حقيقة موقف ابن رشد من أرسطو، أعني ما كان يكنه له من التقدير والإجلال.

الفصل العاشر

أرسطو وما يقتضيه مذهبه: وحدة الحقيقة

١- أرسطو في المؤلفات العربية

منذ أن نشر ارنست رينان كتابه "ابن رشد والرشدية" سنة ١٨٥٢م، وهو الكتاب الذي دشن الاهتمام بابن رشد في العصر الحديث، في أوروبا أولا ثم في العالم العربي بعد ذلك، تكرس الاعتقاد في "تقديس" ابن رشد لأرسطو وتعامله مع فكره بوصفه يعبر وحده عن الحقيقة وكأنه فكر معصوم. لقد راج هذا التصور في أوربا عصر النهضة -منذ القرن الثالث عشر الذي شهد ذلك التيار الفكري النافذ الذي عرف بـ "الرشدية اللاتينية"- فأحياه رينان من خلال فقرة في كتابه نقل فيها عبارات منسوبة إلى ابن رشد في بعض الترجمات اللاتينية لمؤلفاته، تمجد أرسطو وترفعه إلى مستوى فوق بشري.

وقد شكك رينان نفسه في أن تكون تلك العبارات التي نسبت إلى ابن رشد قد صدرت منه بالصيغة التي وردت بها في الترجمات اللاتينية، ملاحظا في الوقت نفسه أن "تلك التعبيرات ليست أقوى من التي توجد في كل صفحة من صحف المؤلفين النصارى منذ صدارة أرسطو في القرن الثاني عشر. و[قد] وجد من الآراء ما عزيت به فلسفته إلى مصدر يفوق الطبيعة، أي أن عفريت خير أو شر أوحى بها إليه، وعدو المسيح وحده هو الذي يعرف ذلك السر"[1].

---

(١) ارنست رينان. ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٥٧. ص ٧١-٧٢.

إن العبارات التمجيدية لأرسطو، التي ذكرها رينان، والتي نسبت في النصوص اللاتينية إلى ابن رشد، لا نجد في مؤلفات فيلسوف قرطبة التي بين أيدينا ما يماثل صيغتها. أما مضمونها الذي يعبر عن التقدير الكبير لأرسطو فشيء يتكرر في مؤلفات ابن رشد وكثير غيره من المؤلفين في الثقافة العربية. وعلى العموم حظي أرسطو في الثقافة العربية بتقدير كبير ولقب بـ "المعلم الأول". فالشهرستاني المتكلم الأشعري يصفه في كتابه الأشهر "الملل والنحل"، بأنه "المقدم المشهور والمعلم الأول والحكيم المطلق عندهم".[٢] ويقول عنه صاحب "تاريخ الحكماء": "وإلى أرسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين، وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم. وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية، وصورها بالأشكال الثلاثة وجعلها آلة للعلوم النظرية ".

وبعد أن يعرض لسيرته ويلخص مذهبه في المنطق والفلسفة يسرد لائحة كتبه، ثم يعود ليتكلم عنه في إطار تصنيفه لفلاسفة اليونان فيقول عن علومهم: "وأرسطوطاليس هو مرتب هذه العلوم ومحررها، ومقرر قواعدها، ومزين فوائدها، ومخمر فطيرها، ومنضج قديدها؛ وموضح طريق الكلام وتحقيق قوانينه، والراد على من تقدمه من الفرقتين، الدهرية والطبيعية". ثم يضيف مقارنا بينه وبين أستاذه أفلاطون فيقول: "إن أرسطوطاليس رأى كلام شيخه أفلاطون وشيخ شيخه سقراط في مناظرة القوم فوجد شيخه مدخول الحجيج، متلول القواعد، غير محكم البنية في الرد والمنع، فهذبه ورتبه وحققه وأسقط ما ضعف منه، وأتى في الجواب بالأقوى وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى، فجاء كلامه أنصع كلام، وأسد كلام، وأحكم كلام، وكفى المؤمنين القتال مع تلك الفرق"[٣].

ولا يضير هذه الشهادة ما يورده بعدها صاحبها من فقرات يلخص فيها رأي الغزالي في الفلسفة وعلومها كما عبر عنه في كتابه "المنقذ من الضلال". فتمجيد

---

(٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني . **الملل والنحل.** تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلبي. القاهرة. ١٩٦٨. ج٢. ص ١٧٨.

(٣) جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي. **كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء: مختصر الزوزني.** نشر يوليوس ليبر ليبزيغ. ١٩٠٦. ص ٢٠ و٥٠-٥١.

أرسطو باعتباره واحدا من قدماء الفلاسفة الذين ظهروا قبل الإسلام لا يمحوه الحكم باسم الإسلام على تأويلات الفلاسفة الإسلاميين.

أما أبو الوفاء المبشر بن فاتك، صاحب كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، الذي جمع فيه أخبار الفلاسفة والحكماء فهو لا يكتفي بالتنويه بأرسطو وبذكر كتبه وسيرته وإيراد تفاصيل عن عائلته ودراسته وتدريسه بل يعزز تمجيده له بهذه الحكاية التي لاشك أنها منقولة عن الموروث الثقافي السابق للإسلام، يقول: "وكان جليل القدر في الناس، وكانت له من الملوك كرامات عظيمة ومنزلة رفيعة. ولما مات نقل أهل اصطاغيرا (= بلده) رمته بعد ما بليت وجمعوا عظامه وصيروها في إناء من نحاس ودفنوها في الموضع المعروف بالأرسطاطاليسي، مَجْمَعًا لهم يجتمعون فيه للمشاورة في جلائل الأمور وما يحزنهم، ويستريحون إلى قبره ويسكنون إلى عظامه. وإذا صعب عليهم شيء من فنون العلم والحكمة، أتوا ذلك الموضع وجلسوا إليه، ثم تناظروا فيما بينهم حتى ينشطوا لحل ما أشكل عليهم ويصح لهم ما شجر بينهم. وكانوا يرون أن مجيئهم إلى الموضع الذي فيه عظام أرسطو يذكي عقولهم ويصحح فكرهم ويلطف أذهانهم، وأيضا تعظيما له بعد موته، وأسفا على فراقه، وحزنا لأجل الفجيعة به، وما فقدوه من ينابيع الحكمة"(٤).

غني عن البيان القول إن مثل هذه الأساطير لم تكن لتؤثر في ابن رشد، بل يمكن الجزم بأن لا علاقة لها تماما بما كان يكنه فيلسوف قرطبة من تقدير لـ "الحكيم". وإنما ذكرناها بهدف الإشارة إلى ما كان يحظى به أرسطو من اهتمام وتقدير، حتى في العصور التي انحط فيها شأن الفلسفة، وصارت محرمة محاربة.

٢- مذهب أرسطو "أقل المذاهب شكوكا وأشدها مطابقة للوجود"

والحق أن تقدير ابن رشد لأرسطو يختلف عن ذلك تماما. لقد عبر غير ما مرة عن إعجابه بأرسطو وتقديره له ونوه بصواب وجهة نظره في كل المسائل تقريبا، فلم يكن يسلم بسهولة بما ينسبه الشراح من الضعف أو الغموض لبعض آرائه؛ ولذاك

---

(٤) أبو الوفاء المبشر بن فاتك. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. تحقيق عبد الرحمان بدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٠. ص ١٧٨-١٨٢.

تجند لالتماس الحلول، من داخل مذهبه، للمشاكل المنطقية والفلسفية التي تركها معلقة أو أثيرت حولها شكوك واعتراضات. ولم ينوه ابن رشد بأرسطو، ولم يمتدحه، في نص مستقل، وإنما عبر عن تقديره له ودفاعه عنه في مناسبات معينة، هي تلك التي يكون فيها بصدد شرح مسألة من المسائل العويصة في نصوص أرسطو اهتدى فيها إلى رأي يعتبره هو مقصد أرسطو لأنه يتسق مع "ما يقتضيه مذهبه"، أو إلى فكرة يرى فيها أنها تعبر عن الحقيقة أكثر من غيرها، أو أنها تفرض نفسها كحل معقول جدا لمسألة من المسائل الشائكة.

من ذلك مثلا مناقشته في "تفسير ما بعد الطبيعة" للشكوك التي أثارها ثاميسطيوس على اعتراض أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية التي تقضي بأن "التكون" في عالمنا المحسوس لا يتم إلا بوجود صورة مفارقة للشيء المتكون تخلع على المادة صورة من الصور بها يتم وجود هذا الأخير. إن المسألة تتعلق بالمعنى الذي يعطيه أرسطو لعملية "التكون" (أو "الصنع" و"الخلق")، فهي مسألة حساسة، وقد صرف كثير من المفسرين فكرة أرسطو نحو الجهة التي تقربها مع مفهوم "الخلق" كما يفهم في اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، أعني فكرة "الخلق من عدم". وبما أن ابن رشد كان يتعامل مع فكر أرسطو كما هو، متحررا من الإشكاليات التي يطرحها اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الأشعري المتشبث بفكرة "الخلق من عدم" من جهة، وبعيدا عن هاجس التوفيق بين أرسطو والمسلمات اللاهوتية والكلامية من جهة أخرى، فقد نظر إلى المسألة -وهو يشرح أرسطو- من موقع الباحث المحايد المتحلي بالموضوعية والأمانة العلمية فكتب يقول: "وهذه مسألة في غاية من الصعوبة والعواصة. ونحن نقول في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل (أرسطو) الذي وجدنا مذهبه، كما يقول الإسكندر، أقل المذاهب شكوكا وأشدها مطابقة للوجود (أي أنه واقعي يصدر عن معطيات الواقع الموضوعي) وأكثرها موافقة له وملاءمة، وأبعدها عن التناقض"(٥).

---

(٥) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق. بيروت. ١٩٩٠. ج٣. ص ١٤٩٧.

ولعل أقوى عبارة لابن رشد في الثناء على أرسطو وردت في نصوصه المتوفرة بلغتها الأصلية العربية[٦] هي ما كتبه، عندما كان بصدد عرض وجهة نظر أرسطو في "الهالة وقوس قزح والعمود"، في تلخيصه لكتاب الآثار العلوية لأرسطو، حينما حرص على التمييز بين ما يعطيه النظر في هذه الظواهر لصاحب العلم الطبيعي وما يعطيه لصاحب "علم المناظر" (علم الضوء)، باعتبار أن الأمر يتعلق بمنظورين مختلفين، أحدهما ينتمي إلى الطبيعيات والآخر إلى الرياضيات. ولذلك -يقول ابن رشد- فـ "من جمع النظرين فقد أخطأ كما فعل ابن الهيثم، فإن النظر في ذلك لصناعتين مختلفتين، وليس يدخل ما تبين من ذلك في صناعة المناظر على هذه الصناعة": العلم الطبيعي. وهكذا فإذا فهمت وجهة نظر أرسطو داخل العلم الطبيعي وحده ارتفعت الشكوك التي يمكن أن تثار عليه في هذه المسألة. ويقول ابن رشد: "فهكذا ينبغي أن يفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء، لا أنه قصر في ذلك وترك شيئا يجب ذكره في هذا العلم [ولا في غيره]، فسبحان الذي خصه بالكمال الإنساني، وكان المدرك عنده بسهولة هو المدرك عند الناس بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة، والمدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده. ولذلك كثيرا ما ينشأ للمفسرين شكوك على أقاويل هذا الرجل ثم يتبين بعد زمن طويل صواب قوله، وتقصير نظر الغير بالإضافة إلى نظره. وبهذه القوة الإلهية التي وجدت فيه كان هو المجدد[٧] للحكمة والمتمم لها، وذلك شيء يقل وجوده في الصنائع، أي صناعة كانت، فكيف في هذه الصناعة العظمى؟ وإنما قلنا إنه المجدد والمتمم، لأن ما سلف لغيره في هذه الأشياء ليست تستأهل أن تجعل شكوكا على هذه الأشياء فضلا عن أن

(٦) هناك عبارات نقلها رينان عن ترجمات لاتينية لنصوص ابن رشد مثل هذا النص المنقول من كتاب "الكون والفساد" De gene Animal 1,1 والذي ورد فيه: "نحمد الله حمدا لا نهاية له الذي خلق هذا الرجل بالفطرة للفضل وأنزله المرتبة العليا في الكمال الإنساني لم يبلغها أحد في أي زمن. فإليه الإشارة بقوله تعال: "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"". وينقل عن ترجمة لاتينية لكتابه "تهافت التهافت" عبارة لا توجد في النص الأصلي العربي ورد فيها: "إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم". رينان. المرجع المذكور. ص ٧١.

(٧) ورد في النص "الموجد" والصواب في نظرنا "المجدد"، بناء على ما ورد في ترجمة مونك لنص مماثل. أنظر الهامش التالي.

تكون مبادئ. وإذ قد تبين هذا فإذن ليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تتميم. كما زعم أبو بكر ابن الصائغ. نعم فيها أشياء كثيرة لم يفهمها هو ولا نحن بعده. وبخاصة في الكتب التي لم تصل إلينا فيها أقاويل المفسرين. ولذلك كان الواجب عليه أن يستعمل الفحص عن كلامه لا بتلك الأشياء الخارجة عن طريقته في التعليم"[٨].

٣- الكمال الإنساني... ليس خاصا بأرسطو وحده

ومع أن هذه العبارات لا تنم عن موقف غير موزون ولا عن مبالغة مجانية، فمن المنتظر مع ذلك أن يكبرها من لم يتعود على نصوص ابن رشد، وعلى مصطلحه وطريقته في التعبير، ولم يستحضر المعاني الفلسفية العادية التي تحملها بعض الكلمات الواردة في هذا النص. من ذلك مثلا مفهوم "الكمال الإنساني". فهو مصطلح فلسفي لا يحمل أي معنى استثنائي. ذلك أن أرسطو كان قد عرف النفس بأنها : "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". والمقصود جسم النبات والحيوان والإنسان. ومعنى الكمال الأول: الكمال الذي يخص الجوهر. فالإنسان له نفس ناطقة (عاقلة) بها تتحدد ماهيته وبها ينفصل عن الحيوان غير الناطق (وعن النبات

---

(٨) ابن رشد. **تلخيص الآثار العلوية**. تحقيق جمال الذين العلوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٩٤. ص ١٤٥-١٤٦ . وقد أورد مونك نصا قريبا جدا من هذا نقله من مقدمة ابن رشد لشرح السماع الطبيعي (كتاب الطبيعة) لأرسطو -المفقود أصله العربي- يقول فيه فيلسوف قرطبة: "مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيقوماخ ، فيلسوف اليونان المشهور، الذي ألف أيضا كتبا أخرى في هذا العلم (الطبيعي) كما ألف كتبا في المنطق وكتب مقالات في ما بعد الطبيعة. وهو المجدد (renouveler) لهذه العلوم الثلاثة، أعني المنطق والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، وهو المتمم لها. وإنما قلنا إنه المجدد لها لأن ما سلف لغيره في هذه الأشياء لا يستأهل أن يكون مبادئ لهذه العلوم...؛ وعندما ظهرت كتب هذا الرجل ترك الناس كتب جميع من سبقوه. ومن بين الكتب التي ألفت قبله والتي هي في هذه الأشياء أقرب من غيرها إلى الطريقة العلمية كتب أفلاطون، مع أن ما يوجد فيها ليس إلا شيئا يسيرا بالمقارنة مع ما نجده في كتب أرسطو، فضلا عن عدم تمامها من جهة العلم. وقلنا إنه المتمم لها لأنه لا أحد ممن جاء بعده إلى زماننا هذا، أعني منذ ما يقرب من خمسة عشر قرنا، استطاع أن يضيف لما قاله شيئا ذا بال. وإنه لشيء خارق للعادة وعجيب حقا أن يجتمع ذلك كله لشخص واحد. وذلك إنما يكون للكائن الإلهي لا للموجود البشري. ولذلك دعاه القدماء بالإلهي".

S. Munk. **Mélanges de Philosophie Juive et Arabe.** Paris, Vrin, 1955. p. 316.

بالأحرى). أما الكمال الثاني للإنسان فهو جملة الخصال والقدرات التي يكتسبها بالتعلم والخبرة والممارسة. وأسمى كمال من هذا النوع هو المعرفة. فقول ابن رشد في حق أرسطو "سبحان الذي خصه بالكمال الإنساني " أو استحضاره قوله تعالى "ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء" عند الثناء عليه، هو من المنظور الفلسفي أخف وزنا من العبارات المألوفة عندنا مثل قولنا: "عالم علامة" أو "نابغة" أو "عبقري" أو "بحر العلوم" أو "ولي الله" الخ. ولا يجادل أحد، لا في العصور القديمة ولا في العصر الحديث، في أن أرسطو يستحق أن يوصف بأنه كان "نابغة" أو "بحر العلوم"!

أما قوله عنه: "وكان المدرك عنده بسهولة هو المدرك عند الناس بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة، والمدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده"، فهو قول عام يرد بقلم ابن رشد في مناسبات عديدة عند التمييز بين العلماء والعامة: فما يدركه العالم المتخصص في وقت قصير وبسهولة يدركه الإنسان غير المتخصص بصعوبة وبعد وقت وجهد، وبالمثل فما يدركه العامة من الناس بسهولة وفي وقت قصير يحتاج فيه العالم المتخصص لوقت وبذل الجهد لأن المعرفة العميقة المتخصصة التي يطلبها ليست هي المعرفة السطحية التي يقنع بها العامة. وكذلك الشأن في لوم ابن رشد لابن باجة لاتهامه أرسطو بالتقصير. فهو إنما يلومه لأنه كان عليه أن "يستعمل الفحص عن كلامه لا بتلك الأشياء الخارجة عن طريقته في التعليم". وهذا مبدأ منهجي يحرص عليه ابن رشد حرصا شديدا، مبدأ سبق أن عبرنا عنه بـ "فهم الآخر من داخل مرجعيته لا من خارجها". وقد لام ابن رشد الغزالي -كما رأينا- لكونه لا يريد، في كتابه "تهافت الفلاسفة"، أن يفهم خصومه انطلاقا من الأصول التي زعموا أنها قادتهم إلى ما قالوه بصدد مسألة من المسائل، مستشهدا بقول "الحكيم" أرسطو: "من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه"[٩].

---

(٩) انظر في هذا الشأن الفقرة رقم ١١ من المقدمة التحليلية التي كتبناها لطبعتنا لكتاب **تهافت التهافت** لابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨.

٤- ثناء ابن رشد على أرسطو: انفعال بالجمال النظري

على أن ثناء ابن رشد، هذا الثناء العلمي الصادق على أرسطو، هو مما يسجل له لا عليه. ذلك لأنه ليس كل إنسان ينفعل وجدانه لجمال لوحة فنية، وليس كل مستمع يهتف لقصيدة شعرية يهتف فعلا من أعماقه. إن ثناء ابن رشد على أرسطو يتكرر في شروحه فعلا، ولكن فقط عندما يكون بصدد قضية وجد أن ما قاله بشأنها أرسطو هو أكثر مطابقة لما يقتضيه العقل وأن ذلك يجد مكانه الملائم والطبيعي في منظومته الفكرية، منظومة أرسطو. أما عندما يتعلق الأمر بمسألة تركها أرسطو معلقة وانهمك هو، أعني ابن رشد، في إيجاد مكان لها داخل المنظومة، فإنه لا يملك إلا أن يهتف "وجدتُها"، عندما يلامس بالحل الذي ينبثق في ذهنه سياق تفكير أرسطو. إن ابن رشد في المجال "فنان"، ينفعل للجمال النظري العقلي مثلما ينفعل الشاعر أو الرسام للجمال الطبيعي.

والواقع أن ما كان يملك على ابن رشد نفسه، هو الروح العلمية والصرامة المنطقية والبناء المنظومي الأكسيومي لمذهب أرسطو، وهي المميزات التي جعلت منه بناء متماسكا متناسقا، يجد فيه كل جزء مكانه في المجموع كما هو الشأن في الأنساق الرياضية. وهذه خصائص لم تكن توجد لدى أحد من الفلاسفة القدماء غير أرسطو. وكثيرا ما يؤكد ابن رشد في المقدمات التي صدر بها كتبه، التي يلخص فيها أرسطو أو يشرحه نوعا من الشرح، أن ما سيهتم به وما سيعرضه هو ما يسميه بـ "الأقاويل العلمية" دون غيرها. لقد نبه إلى ذلك، منذ كتابه الأول الذي عرض فيه فلسفة أرسطو، وهو "جوامع السماع الطبيعي" فكتب يقول بعد الحمدلة: "... فإن غرضنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع. وغير نافعة في معرفة مذهبه. **وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعا وأثبتها حجة** [...] فلنبدأ بأول كتاب من كتبه، وهو المعروف بالسماع الطبيعي، ونلخص ما في مقالة

[مقالة] من الأقاويل العلمية، بعد أن نحذف الأقاويل الجدلية لأنها إنما مضطر إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية. فأما إذا وقع عليها فلا مدخل لها قي التعليم إلا على جهة الارتياض، ويكفي في ذلك الاقتصار على مسائل محدودة العدد"[١٠].

وفي مقدمة أخرى لإحدى نسخ نفس الكتاب يضيف ابن رشد جملة يفصح فيها عن إعجابه بالطابع العلمي المنظومي لفكر أرسطو فيقول: " وأما الآن والحكمة قد كملت، وليس في زماننا أقوام يُظن بهم الحكمة، أو أن مقصودهم فيما يتكلمون فيه إعطاء أسباب الموجودات ومعرفتها من حيث هي موجودة، فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما يكون النظر في التعاليم"[١١] (=الرياضيات). والنظر في الرياضيات لا مكان فيه لا للجدل ولا للخطابة ولا للسفسطة، وإنما لغتها البرهان. إن موقف فيلسوف قرطبة هنا هو نفس موقف علماء الهندسة الذين ظلوا يتعاملون مع الهندسة منذ أوقليدس، معاصر أرسطو، على أنها كاملة ومنتهية ولا مجال للزيادة فيها. ويمكن الذهاب في المقارنة إلى أبعد من هذا فنقول: إن مسلمة أوقليدس القائلة "من نقطة خارج مستقيم لا يمكن رسم سوى مستقيم واحد مواز للأول"، والتي لم يستطع علماء الهندسة لا البرهنة عليها ولا تجاوزها، إلا في منتصف القرن الماضي، نجد لها ما يماثلها في مفهوم "القوة والفعل" -مثلا- في فلسفة أرسطو وطبيعياته، والذي لم يمكن تجاوزه إلا مع قيام الفيزياء على أساس من التجربة المجهزة ابتداء من القرن السابع عشر حينما بدأت تستعمل مفاهيم جديدة تماما كمفهوم الطاقة والقوة والكتلة الخ. ولم تعرف الفلسفة، منذ أرسطو، ميلادا جديدا إلا مع ديكارت الذي كان هو نفسه من مؤسسي العلم الجديد. أما منطق أرسطو فقد بقي إلى القرن الثامن عشر يمثل "السقف" الذي لا يمكن تجاوزه في موضوعه، كما لاحظ ذلك كانت، أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر. وبالجملة فتقدير أبن رشد لأرسطو، لفلسفته وموسوعته العلمية، تقدير جاء نتيجة تعامل علمي

---

(١٠) ابن رشد. الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي. تحقيق جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة . المجلس الأعلى للبحوث العلمية . مدريد. ١٩٨٣. ص ٧-٨.

(١١) ابن رشد. نفسه. ص ٧-٨.

ومعانقة منهجية، وبالتالي نتيجة ارتفاعه هو إلى مستوى أرسطو، المستوى الذي يقرأ فيه ثغراته "حسب ما يقتضيه مذهبه". وبهذا المعنى، فما كل الناس يستطيع الإعجاب بأرسطو أو بأفلاطون أو بكانت أو بهيجل، أو غيرهم من "الخالدين".

٥- التقدم في المعرفة حقيقة... والبحث العلمي عبادة

أجل، لقد بقي أرسطو يمثل السلطة المرجعية العلمية الفلسفية الأولى إلى القرن السادس عشر، في العالم العربي كما في أوروبا التي اكتشفت نصوصه اليونانية الأصلية، من خلال ابن رشد، ابتداء من القرن الخامس عشر فقط. من هنا نفهم كيف أن جميع الذين مارسوا التفكير الفلسفي، وبالتالي العلمي، قبل القرن السابع عشر قد فعلوا ذلك داخل "الأفق" الأرسطي. أما الذين لم يستطيعوا تمثل كامل أبعاد هذا الأفق فقد اخترقوا سقفه في نقطة منه وخرجوا عنه إلى آفاق أخرى، غير علمية غير برهانية، **تقع مرجعياتها وراء أرسطو**، كالتيارات الفكرية المعروفة بالأفلاطونية المحدثة أو بالغنوصية أو بالهرمسية. وأما الذين بقوا داخله فلم يكن فيهم، لا من تلامذة أرسطو المباشرين ولا من الذين انتسبوا إلى مذهبه "المشائي" نوعا من الانتساب، من استطاع أن "يحل" المشاكل التي يطرحها "قلق عبارة أرسطو"، ولا الشكوك التي يتسبب فيها ذلك القلق، من خلال تمثل كامل واستيعاب تام ليس فقط للمنظومة الأرسطية بكاملها، بل أيضا لما يمكن أن تتحمله وتتسع له. إن ابن رشد وحده هو الذي يستحق أن ينسب له هذا الشرف، إنه وحده مارس "الاجتهاد"، ليس فقط داخل جميع أروقة فكر أرسطو المنظومي الموسوعي، بل أيضا داخل ما يسميه بـ**"ما يقتضيه مذهبه"**.

والمتتبع لتعامل ابن رشد مع نصوص أرسطو يجد لهذه العبارة معنيين:

- أولهما الاقتصار على التعامل مع ما ينتمي فعلا إلى المنظومة الأرسطية وتقبَلُه الأصول والمبادئ التي شيدت عليها، وبالتالي الإعراض عن كل ما هو غريب عن الروح الأرسطية، سواء تعلق الأمر بنصوص تنسب إلى أرسطو (منحولة) أو بتأويلات تتناقض مع أصول منظومته أو لا تتسق معها.

– أما المعنى الثاني فهو "الاجتهاد" في سد ثغرات المنظومة، سواء تعلق الأمر بالمسائل التي تركها أرسطو معلقة أو بالتي لم يتعرض لها أو بما يثار حول بعض المسائل المقررة فيها من شكوك، وذلك بإعطاء أبعاد جديدة لسقف المنظومة أو بإبراز ما هو كامن فيها من إمكانيات الضبط والاتساع.

من هنا نستطيع أن نفهم ونتفهم تضايق فيلسوفنا من تأويلات المفسرين لأرسطو أو العارضين لآرائه، ابتداء من الإسكندر الإفروديسي وثامسطيوس إلى الفارابي وابن سينا إلى ابن باجة، عندما يثيرون الشكوك والاعتراضات، بصدد مسألة من المسائل التي تكلم فيها "الحكيم"، قبل أن يفحصوا جميع ما قاله في الموضوع، ودون أن يأخذوا بعين الاعتبار المبادئ والأصول التي ينطلق منها، والمقاصد التي يتوخاها. يقول في خاتمة إحدى مقالاته التي تصدى فيها لحل الشكوك التي أثارها الشراح على أرسطو حول بعض المسائل المنطقية: "فقد تبين من هذا غرض هذا الرجل وانحلت الشكوك التي كانت باقية عليه إلى زماننا هذا. وهذه هي عادة هذا الرجل مع من يشك عليه. أعني: الزمان كفيل بحل ما تشكك عليه، وذلك فأَضْعَفُ الناس نظرا وأقلهم معرفة بقدره في الحكمة، من يتعرض إلى الشك عليه ورد قوله بما يظهر له، وبخاصة إذا لم يظهر لمن تقدمه، كما نجد ابن سينا يفعل ذلك، حتى إن كتبه كلها إنما هي في التشكيك على هذا الرجل، وبخاصة في المسائل الكبار. ومن أَرْدَإِ ما يعمله المتأخر الاضطرابُ عن تعليمه، وسلوك طريقة أخرى غير طريقه، كما عرض ذلك لأبي نصر في كتبه المنطقية ولابن سينا في العلوم الطبيعية والإلهية"(١٢).

وينبغي أن لا نسقط نحن في هذا الذي يؤاخذه فيلسوفنا على الفارابي وابن سينا فنتهمه بالتعصب لأرسطو وبالاعتقاد في أن العلم وصل نهايته معه، عندما يقرر أن "من أَرْدَإِ ما يعمله المتأخر الاضطرابُ عن تعليمه، وسلوك طريقة أخرى غير طريقه". ذلك لأن الذين "اضطربوا" عن أرسطو وسلكوا "طريقة أخرى غير طريقه"، سواء منهم الإسكندر أو ثامسطيوس أو الفارابي وابن سينا، لم يأتوا بالأفضل، لم يتقدموا إلى الأمام بل رجعوا بالفلسفة إلى الوراء، كما ذكرنا، إلى النزعة الأفلاطونية

(١٢) نفس المرجع .ص ١٧٥.

التي تجاوزها أرسطو، تلك النزعة اللاعلمية التي وظفت فلسفات سابقة على أفلاطون نفسه توظيفا لاعلميا. إن أرسطو كان يمثل أرقى ما وصلت إليه الفلسفة وعلومها وكل رجوع إلى ما قبلها هو انتكاس إلى الوراء. وإذا كان الزمان لم يكن قد جاد بعد، زمن ابن رشد، بمن يتجاوز أرسطو، فالوقوف عنده هو الموقف الذي كان يمثل التقدم لا العكس.

ذلك لأن التقدم ما كان ممكنا حصوله بدون تجاوز المنظومة الأرسطية. وتجاوز منظومة من المنظومات لا يتأتى بالانحراف عنها إلى ما يقع وراءها على صعيد تقدم المعرفة ومناهج الحصول عليها، بل إنما يتم تجاوزها باستنفاذ إمكانياتها: بالتحرك أولا ضمن "ما تقتضيه"، حتى إذا استنفذ ذلك جاء دور انفجار أو تفجير المنظومة بأسرها، ومن ثم العمل على أنقاضها وتدشين قطيعة معها وبناء نظام معرفي جديد، كما حصل ذلك في أوروبا ابتداء من بيكون و جاليلو وديكارت. أما الشكوك التي تثار ضد منظومة ما من خارجها قبل تمام الفحص، فهو سلوك من شأنه أن يضلل الباحث لا أن يقدم المعرفة. وهكذا يكون الذي يفعل ذلك بالنسبة لمن يأتي بعده -كما يقول ابن رشد: "لا معينا له ولا سببا في إرشاده". في حين أن الوضع الطبيعي "للمتقدم على المتأخر، أن يكون سببا لاستخراج الحق والوقوف عليه"[(١٣)].

كان فيلسوف قرطبة واعيا إذن بأنه يقوم بترميم ما "أفسده" السابقون، وأنهم لو كان المتقدم منهم معينا للمتأخر، والمتأخر هنا هو ابن رشد نفسه، لانصرف إلى مزيد من "استخراج الحق والوقوف عليه". إن هذا يعني أن ابن رشد كان يؤمن بتقدم المعرفة وأن أرسطو كان رغم كل إعجابه به لا يمثل إلا مرحلة في تقدم الفكر البشري. وسنرى في الفصل القادم كيف أن ابن رشد كان يؤمن فعلا بأن تقدم المعرفة البشرية لا حدود له، لأن العالم يعمره "الوجود بالقوة"، وممتلئ به، وأن ما يوجد بالقوة لابد أن يخرج إلى الفعل فالطبيعة لا تفعل باطلا. أما الآن فلنبق في المستوى الذي نتحرك فيه.

---

(١٣) ابن رشد. مقالات في المنطق والعلم الطبيعي. المعطيات السابقة. ص ١٦٠.

فعلا، كان ابن رشد يؤمن بتقدم المعرفة وبتراكمها عبر الأجيال وأن المتقدم السابق يمهد الطريق للمتأخر اللاحق، وقد جاء أرسطو بعد أفلاطون وغيره من القدماء، فاستفاد منهم وصحح ما كان يحتاج إلى التصحيح من آرائهم حتى أصبحت متجاوزة: "قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه". ويؤكد ابن رشد وعيه التام بكون أرسطو إنما يمثل مرحلة من تقدم المعرفة وليس المعرفة المطلقة والتقدم المطلق، فينبه إلى أنه إنما اختار رأي هذا الرجل "من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعا وأثبتها حجة". وإذا جادلناه بالقول: أليست هناك شكوك كثيرة -أي اعتراضات وانتقادات- قد أثيرت على أرسطو من قبل الشراح والمفسرين لمذهبه؟ أجاب "الشارح الأكبر" قائلا: صحيح أن "الشكوك عليه تكاد أن تكون غير متناهية"، ولكن صحيح كذلك أن "جهة حل هذه الشكوك الواردة على الشيء منطوية بالقوة القريبة في المعرفة التامة"[14].

ومعنى عبارة ابن رشد بلغة عصرنا: أن الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى أرسطو -أو إلى غيره من العلماء- لا حد لها ولا حصر، لأن المعرفة التي يمكن أن يحصلها الإنسان عن شيء من الأشياء أو مذهب من المذاهب، هي دوما ناقصة، ووجوه النقص فيها يمكن حلها وتجاوزها بـ "المعرفة التامة" بذلك الشيء. ومن هنا كان تصدي ابن رشد وتجنده للرد على الشكوك الموجهة إلى أرسطو، مجتهدا في تحصيل معرفة تامة بمذهبه ممعنا الفحص في كل مسألة بجد واجتهاد، وكأني به يطبق هنا أحد شروط الاجتهاد في الفقه الإسلامي وهو المعرفة التامة بما قاله المجتهدون السابقون قبل النطق باجتهاد جديد. وبعبارة عصرنا كان ابن رشد يعي تمام الوعي أن تقدم المعرفة يقوم على التراكم.

لنختم هذا الموضوع بهذه الفقرة التي يعلق فيها ابن رشد على ما أشار إليه أرسطو في مقدمة كتابه "ما بعد الطبيعة" من ضرورة شكر القدماء بما أفادونا من أفكارهم. يقول فيلسوف قرطبة: "وإذا كان هذا واجبا على أرسطو، مع قلة ما كان عند مَن تقدمَه من معرفة الحق، وعظم ما أتى به من الحق بعدهم وانفرد به، حتى إنه كمل عنده الحق، فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر، يجب على من جاء

(١٤) ابن رشد. جوامع السماع الطبيعي. نفس المعطيات السابقة. ص ٧-٨.

بعده من شكره ومعرفته حقه. وشكره الخاص به إنما هو العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس. فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته، سبحانه، على الحقيقة، الذي (= الفحص عن الموجودات) هو أشرف الأعمال وأحظاها لديه". ثم يختم هذا التعليق بهذا الدعاء: " جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات، واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات"(١٥).

٦- وحدة الحقيقة لا "الحقيقة المزدوجة"

من الأفكار الموروثة التي من نوع "تقديس أرسطو" ولم يستطع كثير من الذي كتبوا ويكتبون عن ابن رشد، من العرب المعاصرين، التحرر منها أو على الشك في صحتها، ما نسب إلى ابن رشد من القول بـ "ازدواجية الحقيقة" بدعوى أنه يفرق بين "حقيقة" يقول بها الدين و"حقيقة" أخرى تقول بها الفلسفة. وقد سبق لنا أن نبهنا على خطأ هذه "الفكرة الموروثة" منذ عشرين سنة، إذ كتبنا نقول في أشهر كتبنا وأكثرها انتشارا وقراء، ما نصه بالحرف الواحد: "إن ابن رشد لا يقول بـ "حقيقتين"، إحداهما للخاصة والأخرى للعامة كما يزعم بعض الكتاب، بل إنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها، وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر". (١٦)

لقد جاءت هذه العبارات كخلاصة لعرض تحليلي للطريقة التي عالج بها ابن رشد علاقة الدين والفلسفة شددنا فيه على إبراز كيف أن فيلسوف قرطبة إذ يؤكد على خصوصية كل من الخطاب الديني والخطاب الفلسفي بوصفهما بنائين مستقلين، لا يجوز دمج أحدهما في الآخر لاختلاف مبادئ وأصول الواحد منهما عن

---

(١٥) ابن رشد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. نفس المعطيات السابقة. ج١. ص ١٠.

(١٦) محمد عابد الجابري. **نحن والتراث**. هذا والدراسة المنشورة في هذا الكتاب وعنوانها "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد"، هي نص البحث الذي ساهمنا به في "ندوة ابن رشد" التي نظمتها كلية الآداب بالرباط في إبريل من سنة ١٩٧٨.

مبادئ وأصول الآخر، فإنهما مع ذلك ليسا سوى تعبيرين عن حقيقة واحدة يعبر عنها الدين بما يناسب أفهام الجمهور من ضرب المثل والدعوة إلى إعمال العقل، ويصل إليها العلماء بالبحث والاستدلال والبرهان. هذا فضلا عن اتفاقهما في الغاية التي ينشدانها وهي نشر الفضيلة الخ، مما يتنافى تماما مع فكرة "الحقيقة المزدوجة".

أما أصل هذه "الفكرة الموروثة" فيرجع إلى "الرشديين اللاتين" الذين أوّلوا التمييز الذي أقامه ابن رشد بين خصوصية الخطاب الديني الموجه أساسا لأكثر الناس وهم الجمهور، والذي يعتمد ضرب الأمثال وتنبيه الأفهام وإيقاظ العقول، وبين خصوصية طريق العلماء والفلاسفة الذي يعتمد البحث والتقصي و البرهان، أقول أوّلوا هذا التمييز بين منهجين وطريقين تأويلا بعيدا عن مقصد ابن رشد، فقالوا بفكرة "الحقيقة المزدوجة" التي يعنون بها -حسب عبارة أحد خصومهم: "هناك أشياء هي حقيقية حسب الفلسفة، وليست حقيقية حسب العقيدة الكاثوليكية، كما لو أن هناك حقيقتين متضادتين، كما لو أن الحقيقة التي جاء بها الكتاب المقدس يمكن معارضتها وإبطالها بالحقيقة التي في نصوص هؤلاء الوثنيين الذين لعنهم الله".(١٧)

واضح إذن أن فكرة الحقيقة المزدوجة هي مظهر من مظاهر الصراع بين "الرشديين اللاتين" وبين الكنيسة. لقد قالوا بهذه الفكرة لينتزعوا من خلالها حقهم في "الاجتهاد" -بالتعبير الإسلامي- وهو الحق الذي كانت تحتكره الكنيسة. وسيتطور هذا الصراع في أوروبا لينتهي بتقليص نفوذ الكنيسة وإقرار العلمانية كما هو معروف.

إننا لا نقصد هنا إلى "تبرئة" ابن رشد من هذه الفكرة الموروثة، فلقد كانت بالنسبة له من "اللامفكر" تماما. ذلك أن ما كان يشغل عليه تفكيره هو بيان "موافقة الحكمة للشريعة"، وهذا أوضحناه بما فيه الكفاية. والحق أن ما قصدناه من إثارة هذه المسألة هنا هو إبراز علاقتها بالفكرة الموروثة التي تحدثنا عنها قبل: فكرة "تقديس" ابن رشد لأرسطو. ذلك أن اجتهاد ابن رشد في شرح مذهب أرسطو وحل

(١٧) Alain de Libéra. **Penser au Moyen Age.** éd. du Seuil. Paris. 1991. p. 122.

الشكوك التي أثيرت حول ما قاله بصدد بعض القضايا المنطقية والفلسفية الخ، إنما كان يصدر فيه فيلسوف قرطبة عن قناعة لا تتزعزع، هي وفكرة "الحقيقة المزدوجة" على طرفي نقيض: أقصد قناعته وإيمانه القوي بـ" وحدة الحقيقة". وحدة الحقيقة ليس في الحقول الفلسفية والدينية فحسب، بل وفي الحقول العلمية أيضا. لم يكن ابن رشد مشغولا ببيان وتأكيد "موافقة الحكمة للشريعة" والشريعة للحكمة فقط، بل كان مهتما كذلك بإبراز موافقة التصور الذي تعطيه الفلسفة عن الكون للتصور الذي يقدمه العلم عن الظواهر الكونية، كما سنرى في فصل لاحق.

على أن وحدة الحقيقة تتخذ عنده طابعا فلسفيا عميقا، أعني في نظريته الخاصة التي تجاوز بها أرسطو وجميع الشراح والمشائين وكل من ينتمي إلى الفلسفة، نظرية "وحدة العقل" لا بل "وحدة العقل والوجود" كما سنرى في الفصل القادم.

الفصل الحادي عشر

تجاوز ما قاله أرسطو إلى "ما يقتضيه مذهبه"

الوجود والعقل والاتصال

١- الرؤية المشائية للعالم

اكتست مسائل الوجود والعقل والاتصال أهمية بالغة في الفلسفة القديمة والوسيطية وكذا في الحديثة، بل يمكن القول إن أهم مباحث الفلسفة إنما تدور حول هذه الموضوعات. وقد اهتم ابن رشد بهذه المسائل اهتماما كبيرا، لا لأهميتها في الفكر الفلسفي وحسب، بل أيضا لأن أرسطو ترك فيها ثغرات وقضايا معلقة كانت مجالا لتأويلات خرجت بفكره عن سياقه وأفقه، وبعبارة ابن رشد: عن "ما يقتضيه مذهبه". ويهمنا أن نعرض هنا لما قرره ابن رشد في هذه المسائل "حسب ما يقتضيه مذهب أرسطو". وواضح أن "ما يقتضيه" مذهب من المذاهب هو من جهة ما سكت عنه ولم يفصح عنه، ومن جهة أخرى ما لا يتناقض معه. ومن هنا سيكون ابن رشد، في هذه المسائل، لا مجرد شارح بل صاحب رأي يتجاوز النص المشروح ليصبح هو نفسه نصا قد يحتاج إلى شرح. وسنرى أن فهم ما يقوله ابن رشد في هذه المسائل يحتاج هو الآخر إلى عرضه حسب "ما يقتضيه مذهبه" هو، أعني ابن رشد.

لنبدأ بمسألة الوجود وهي أولى في الترتيب التقليدي في الفلسفة. وقد يكون من المناسب هنا التذكير بالأصول العامة المعروفة التي يشترك في القول بها جميع "المشائين"، والتي يقوم عليها تصورهم للعالم. وأهمها بالنسبة لموضوعنا ما يلي:

١- إن أي شيء في هذا العالم إنما قوام وجوده أربعة مقومات أو أسباب: المادة كالخشب بالنسبة للكرسي، والصورة أو الهيأة التي عليها الشيء: صورة الكرسي أو هيأته. والفاعل كالنجار صانع الكرسي. والغاية وهي الهدف من الشيء كالجلوس بالنسبة للكرسي.

٢- المادة تؤول في نهاية التحليل إلى العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار. والمادة لا تعرى من الصورة فالخشب قبل أن يصير كرسيا كانت له صورة هي الشكل الذي كان عليه، غير أنه يمكن تصور تسلسل الصور نزولا إلى الحد الذي تكون فيه المادة والصورة شيئا واحدا لا متعينا، وهذا ما يسمى بالمادة الأولى أو "الهيولى". وهذا في الحقيقة مجرد اعتبار ذهني، بمعنى أنه ليست هناك "خارج النفس"، أي في الواقع الملموس، مادة أولى بهذا المعنى. هذا بالنسبة للعالم الأرضي المسمى عندهم "عالم الكون والفساد"، أي العالم الذي تتكون فيه الأشياء من المادة والصورة وتفسد بزوال الصور عنها، كما يفسد الكرسي بتفكيكه أو بتكسيره أو إحراقه. أما العالم السماوي، عالم الكواكب والأفلاك، فهو ليس مركبا من العناصر الأربعة، بل قوامه عنصر خامس هو "الأثير".

٣- الصورة لها وجودان: وجود في الأعيان ووجود في الأذهان. **فالصورة الشخصية**، صورة هذا الإنسان المشار إليه، أو هذا الفرس الذي يركبه فلان، أو هذا الكرسي الذي أجلس عليه، موجودة خارج النفس متحققة في المادة: جسم الإنسان أو جسم الفرس الخ. أما صورة الإنسان على العموم أو الفرس على العموم الخ، أي **الصورة النوعية**، فوجودها في الأذهان فقط. فليس هناك في العالم الخارجي صورة الإنسان بإطلاق، بل هناك فقط صورة الإنسان كما تحققت في هذا الشخص، كبيرا كان أو صغيرا أسود أو أبيض الخ. وحسب أرسطو وابن رشد ليس للصورة النوعية وجود مستقل خارج الأفراد التي تتحقق فيها، بل هي عبارة عن "الخصائص" التي تميز النوع عن غيره من الأنواع، لا توجد كاملة في الفرد الواحد، بل تتوزع بين أفراد النوع كلهم. وهنا يفترق أرسطو عن أفلاطون الذي كان يرى أن "الصور" -أو المُثل- تتمتع بوجود موضوعي مفارق للمادة، في عالم معقول، وأنها هي التي تمثل حقائق الأشياء، وأن ما في العالم المحسوس، عالم الأرض، من الموجودات ليس إلا محاكيات لتلك الصور أو المثل. وقد مال شراح أرسطو مع

أفلاطون في هذه المسألة فقرؤوا أرسطو قراءة أفلاطونية من نوع ما، أما ابن رشد فقد بقي متشبثا بمذهب أرسطو كما هو، مؤكدا على وحدة المادة والصورة وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، كما سنرى ذلك بعد.

٤- الصور النوعية إذن لا توجد خارج العالم الواقعي الذي نعيش فيه، بل هي موجودة بالقوة في موادها، أي على شكل إمكان واستعداد. و"القوة" مفهوم أساسي في الفكرالأرسطي. فالفرد البشري يقوى على أن يصير عالما ولذلك نقول عنه هو عالم بالقوة. والخشب يقوى على أن يحمل، أو يقبل، صورة الكرسي، ولذلك نقول عنه هو كرسي بالقوة، والعالم كله، أعني عالم الكون والفساد، (عالمنا الأرضي)، مليء كله بالقوة : بمعنى أن كل شيء فيه هو مستعد، بهذه الدرجة أو تلك، ليصير شيئا آخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كل ما هو بالقوة يحتاج ليخرج إلى الفعل إلى مخرج يخرجه من القوة إلى الفعل. فصورة الكرسي موجودة بالقوة في الخشب، والنجار هو الذي يخرجها إلى الفعل.

٥- هناك تسلسل على صعيد المادة كما على صعيد الصورة: فكل صورة هي بمثابة المادة لصورة أعلى منها و"أشرف"، ويتسلسل الأمر صُعدا إلى الصورة الأولى أو "صورة الصور". وبما أن كل ما هو مفارق للمادة، أي غير مختلط بها فهو "عقل"، اصطلاحا، فإن ما أسميناه "الصورة الأولى" أو "صورة الصور" هو المقصود بـ"العقل الأول" وهو "المحرك الأول". و"التحريك" في هذا السياق هو، كما سنرى، تحريك الصورة التي بالقوة للخروج بها إلى الفعل. وبالمثل يتسلسل الأمر نزولا إلى المادة الأولى التي لا مادة لها ولا صورة : مادة غير متعينة فيها "قوة جميع الصور".

٦- إن قوام الوجود، في الأرض كما في السماء، حركة. والحركة تكون في المكان وفي الزمان وفي الكم والكيف والجوهر، وهي ترجع كلها إلى حركة الأجرام السماوية الدائرية، حركة الأفلاك. والحركة تتسلسل من محرك إلى محرك، من فلك إلى فلك، إلى الفلك المحيط الذي يحرك بحركته جميع الأفلاك. فهو المحرك الأول المتحرك. أما المحرك الأول بإطلاق، والذي هو الإله عند أرسطو، فهو محرك لا يتحرك: تنشد الموجودات إليه كما ينشد العاشق نحو معشوقه. إنه الكمال التام، يتحرك كل ما في العالم شوقا إليه، كل ينشد كماله.

٢- مذاهب في الوجود: الكمون والاختراع و"المطابق للوجود"

تلك هي العناصر الرئيسة في الرؤية المشائية للعالم، الرؤية التي يصدر عنها جميع من ينتسبون إلى أرسطو، ويجمعهم اسم "المشاؤون". ومن المسائل التي يختلف حولها من يتبنون هذه الرؤية هي: كيف تكوّن العالم؟ كيف وُجد أو صُنع أو خلق؟ وابن رشد الذي ندب جهده لشرح وجهة نظر أرسطو في المسائل العويصة، التي ظلت موضوع خلاف بين المشائين، والذي حرص على أن لا يخرج عن "ما يقتضيه مذهبه"، يرى أن وجهة النظر الصحيحة، التي **تطابق الوجود**، لا تعبر عنها الشروح والتأويلات التي قيلت داخل الأرسطية أو خارجها، وإنما هي ما يشرحه هو في الفقرات التالية:

يقول "الشارح الأكبر" في كتاب "تفسير ما بعد الطبيعة"، في شأن مسألة كيف وُجد العالم: "وهذه المسألة هي في غاية من الصعوبة والعواصة، ونحن نقول في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل"، أرسطو، ثم ينطلق من تصنيف وجهات النظر التي قيلت في الموضوع. ومع أن هذا التصنيف قد يبدو ثانويا، لأول نظرة، فهو، بالعكس من ذلك، أساسي جدا. ذلك لأن ابن رشد يعرض جملة مذاهب، من بينها ما يقدم نفسه كشرح لوجهة نظر أرسطو دون أن تكون كذلك في نظره. إن وجهة نظر أرسطو في هذه المسألة -وهو لم يصرح بشيء واضح ونهائي في الموضوع- هي "ما يقتضيه مذهبه"، لا ما تنسبه إليه التأويلات التي تبتعد به عن الأصول والمقدمات التي ينطلق منها. وإذا روعيت هذه الأصول والمقدمات فهمت وجهة نظره على حقيقتها وحصل الباحث على أفضل مذهب في الموضوع، مذهب أرسطو الذي قال عنه ابن رشد إنه "أقل المذاهب شكوكا، وأشدها مطابقة للوجود، وأكثرها موافقة وملاءمة له، وأبعدها عن التناقض". إنه باختصار المذهب الذي يتبناه الفيلسوف ابن رشد على أنه المذهب الفلسفي الصحيح، وبالتالي مذهب ابن رشد نفسه.

لنعرض هذا التصنيف ولننتبه إلى ما يضمره، يقول فيلسوف قرطبة: " إن كل من أثبت سببا فاعلا وأثبت الكون (=تكون الأشياء) نجدهم بالجملة انقسموا إلى مذهبين في ذلك، في غاية التضاد، وبينهما متوسطات". أحد المذهبين هو القائل بـ "الكمون" بمعنى "أن كل شيء في كل شيء"، وأن "الكون"(=التكون) "إنما هو

خروج الأشياء بعضها من بعض، وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض. وبين أن الفاعل عند هؤلاء ليس شيئا أكثر من محرك". أما المذهب الآخر، وهو على طرفي نقيض من هذا فهو مذهب "أهل الاختراع والإبداع"، وهم يقولون: " إن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعا، وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل، بل هو المخترع للكل. وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى، حتى لقد كان يحيى النحوي النصراني يعتقد أنه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط، على ما حكاه عنه أبو نصر الفارابي، بمعنى أن المادة ليست فيها صور بالقوة يخرجها الفاعل إلى الفعل، بل "القوة" كلها في الفاعل لا غير".

ومع أن المذهب الأول ينسب إلى أرسطو، على الأقل من طرف خصومه في المسيحية والإسلام، فإن مذهبه في نظر ابن رشد شيء آخر يقع في الوسط بين مذاهب أخرى عددها ثلاثة، وهي تشترك في القول إن "الكون" (=التكون، وجود الموجودات) هو عبارة عن "تغير في الجوهر" من جهة، "وأنه ليس يتكون عندهم شيء من لاشيء" من جهة أخرى. أحد هذه الآراء يقول إن الفاعل هو الذي "يخترع الصورة ويبدعها ويضعها في الهيولى"، كما يبدع الفنان مثلا صورة تمثال في ذهنه، ثم يضعها في المادة المستعدة لحملها، مرمرا أو خشبا أو حديدا أو شمعا الخ. "هؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى أصلا، وهو الذي يسمونه "واهب الصور" وابن سينا من هؤلاء[1]. ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين: إما مفارقا للهيولى، وإما غير مفارق. فالغير المفارق عندهم مثل النار تفعل نارا، والإنسان يولد إنسانا. والمفارق هو المولد للحيوان والنبات، الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله، وهذا هو مذهب ثاميسطيوس، ولعله مذهب أبي نصر". ومع أن كلا من القائلين بالمذهب الأول والثاني يصنفون ضمن المشائين أتباع أرسطو، فإن المذهب الثالث الذي يقول عنه ابن رشد " أخذناه عن أرسطو"، هو وحده المذهب "المطابق للوجود" في نظره.

فما هي معالم هذا المذهب "الأرسطي" الذي يختص به ابن رشد؟

---

(١) نظرية الفيض، انظر كتابنا **بنية العقل العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية. ص ٤٤٩ وما بعدها.

٣- المذهب المطابق للوجود: قوة في المادة وقوة في الفاعل

١- إن السمة الأساسية التي يتميز بها هذا المذهب عن غيره من المذاهب هي قول فيلسوف قرطبة: "أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل". وهذا يعني أن المادة تحتوي بالقوة على الصورة، وأن دور الفاعل هو أن "يحرك" هذه الأخيرة لتخرج إلى الفعل. فالفاعل إذن ليس مجرد جامع بين صورة ومادة لا دور له في إيجادهما، وليس هو الذي يهب للمادة صورة من عنده لم تكن فيها، بل الفاعل في نظر ابن رشد وظيفته الأساسية هي "التحريك"، **تحريك الصورة الموجودة بالقوة في المادة لكي تخرج إلى الفعل.** وليس جميع المواد تحتوي بالقوة على جميع الصور، كلا. إن الفاعل لا يمكن أن يفعل في مادة من المواد إلا نوعا معينا من الصور هي تلك التي توجد فيها بالقوة، وبعبارة أخرى تلك التي تقبلها تلك المادة. أنت لا تستطيع مثلا أن تصنع من الحصى شجرة، ولا من نواة التمرة عنبا، ولا من الماء حجرا تبني عليه الخ. فالمادة، أي مادة، لا تقبل من الصور إلا تلك التي هي فيها بالقوة، أي ما هي مستعدة **بالطبع** لقبوله.

٢- هذا من جهة ومن جهة أخرى فالفاعل نفسه، المخرج الشيء من القوة إلى الفعل، **لا يفعل ذلك من فراغ**، بل لا بد أن يكون فيه شيء من الصورة التي يخرجها إلى الفعل. يقول ابن رشد: "وكل مخرج شيئا من القوة إلى الفعل فيلزم أن يوجد فيه، بوجه ما، ذلك المعنى الذي أخرجه، لا أنه هو هو من جميع الوجوه". وهكذا فالبناء لا يخرج "البيت" من الطين والآجور الخ، من دون أن يكون في ذهنه معنى ما عن البيت. ولكن "البيت" الذي في نفس البناء ليس سوى "معنى البيت"، هو "قوة" البيت. وأيضا فـ "القوة" التي في البزور[٢]، والتي تفعل نبات القمح مثلا (والنبات متنفس أي له نفس نباتية هي مبدأ حركته: غذائه ونموه) ليست -تلك القوة- نفسا نباتية، بل هي "قوة" النفس النباتية، وهكذا! وهذه "القوى"، التي توجد بالقوة في مخرج الشيء من القوة إلى الفعل، يقول عنها أرسطو إنها "إلهية إذ كان فيها قوة على إعطاء الحياة، وهي شبيهة بالقوى التي تسمى عقولا لكونها

(٢) البذور: ما يزرع من الحب. والبزور: جمع بزر، حبة تحصل من لقاح البيضة وتكون مفصولة عن الثمرة.

سواقة إلى الغاية"، أي أنها أحوال للموجود تجري على نظام وترتيب وكأنها تسير به نحو غاية محددة، وذلك معنى "العقل" كما سنرى بعد.

٣- الصورة موجودة بالقوة في كل من المادة والفاعل. وتلك ثلاثة مقومات أو أسباب (مادة صورة فاعل)، فما القول في السبب الرابع: الغاية؟

الحق أن السبب الغائي يكتسي أهمية خاصة عند فيلسوفنا ليس في الفلسفة وحسب، بل أيضا في الشريعة والعقيدة، فهو ينظر إلى الأمور من زاوية "المقاصد"، زاوية "الحكمة" منها. بل هو يعرف الحكمة بأنها معرفة الأشياء بأسبابها الغائية، وذلك في مقابل العلم الطبيعي الذي يهتم أكثر بالمادة والصورة والفاعل (فعل الطبيعة). ولهذا نجده يلح أكثر من غيره على ربط السبب الصوري بالسبب الغائي، إلى درجة أنهما يندمجان اندماجا في الموجودات التي تتمتع بنوع أسمى وأشرف من الوجود. وهكذا فإذا كانت الغاية من الكرسي هي التي تحدد صورته في ذهن النجار فإنه، أعني النجار، إنما يتصرف كسبب فاعل بهدف تحقيق الغاية من الكرسي، أي الجلوس، في الخشب المصنوع منه. وتقترب الصورة والغاية من الاندماج في بعضهما كلما ارتقينا في سلم الموجودات، إلى أن نصل إلى المبدأ الأول الذي هو صورة وغاية وفاعل في نفس الوقت: صورة خالصة أي عقل، وغاية محض تتحرك إليه الموجودات كلها، فهو المحرك لها، وبالتالي الفاعل لها، لأن قوام الفعل حركة. وليس من الضروري أن يكون المحرك يحرك ما يحرك مباشرة، بل قد يفعل ذلك بتوسط. وبالنسبة لعالم الكون والفساد، الذي هو عالم المادة التي هي أخس الوجودات، فالتحريك فيه، من طرف المحرك الأول، يكون بواسطة حركة الكواكب، فهي التي يرجع إليها اختلاف الليل والنهار والفصول وغير ذلك. وحركة الكواكب راجعة إلى المحرك الأولى فهو " معطي الحركة"، وبالتالي معطي الوجود ومعطي النظام والترتيب، ومعطي الوحدة التي في العالم. فجميع ذلك يرجع إلى الحركة.

٤- حرارة نفسية ذات الصورة

ولكي نعطي القارئ فكرة عن الاجتهاد الفلسفي لدى ابن رشد واعتماده فيه على العلم -علم عصره بالطبع- وما يعنيه بـ"البرهان"، وأيضا ليفهم قارئ نصوص

ابن رشد ما يعنيه فيلسوف قرطبة عندما يقول بصدد مسألة من المسائل "يجب أن تطلب في موضعها"، نورد هنا الشرح "العلمي" للمسألة التي نحن بصددها والذي يعتمد فيه على كتاب الحيوان لأرسطو. يقول: "ولما كانت هذه البزور إنما تفعل ذلك بالحرارة التي فيها، والحرارة بما هي حرارة ليست تفعل إلا تسخينا أو تيبيسا أو تصليبا، لا شكلا ولا صورة متنفسة"، فإن "الحرارة" التي في هذه البزور حرارة من نوع آخر: يقول أرسطو في كتاب الحيوان: إن هذه الحرارة ليست نارا ولا هي من نار، إذ كانت النار مفسدة للحيوان لا مكونة له، وهذه الحرارة مكونة له. ولذلك: هذه الحرارة هي شبيهة بالحرارة الصناعية، أعني التي تقدرها الصناعة لفعل من الأفعال التي تفعلها. وذلك يتبين في كل ما كان من الصنائع يفعل بحرارة ما. وهذه الحرارة ذات صورة بها صارت محفوظة التقدير ضرورة. وهذه الصورة ليست تفعل نفسا بالفعل، ولكن نفسا بالقوة وهي التي يشبهها بالصناعة وبالعقل. ولذلك يسمي هذه الحرارة حرارة نفسية، وليس يقول فيها إنها متنفسة (=ذات نفس).

وهذه **الحرارة ذات الصورة** هي في البزور متولدة عن شيئين: الموجود ذو البزور (كالنبات) والشمس (=مصدر الحرارة). ولذلك يقول أرسطو إن الإنسان يولده إنسانٌ مثلُه والشمس. وهي (=الحرارة ذات الصورة) متولدة في الأرض والماء من قِبَل حرارة الشمس الممتزجة بحرارة الكواكب. ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هي مبدأ الحياة لكل حي بالطبيعة. فحرارة الشمس والكواكب، المتولدة في الماء والأرض، هي المكونة للحيوانات المتولدة من العفونة (مثل الديدان)، وبالجملة لكل ما يكون من غير بزر، لا أن هناك نفسا بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس كما يحكي عنه ثاميسطيوس، أو كما يرى الفارابي وابن سينا اللذان يقولان بأن الصور والنفوس يهبها "واهب الصور"، وهو العقل العاشر عندهما ومكانه فلك القمر! ويضيف ابن رشد: "وإنما نسَب (أرسطو) هذا الفعل للشمس لأنها أظهر الكواكب فعلا في ذلك. **فالحرارات** المتولدة عن حرارات الكواكب والمَوَلِّدةُ لنوع نوع من أنواع الحيوانات، وهي التي هي بالقوة ذلك النوع من الحيوان، **التقديرُ** الموجود في حرارة حرارة منها، إنما هو من قبيل مقادير حركات الكواكب وأحوال بعضها عند بعض في القرب والبعد. وهذا التقدير هو صادر عن المهنة الإلهية

العقلية التي هي مشبهة بالصورة الواحدة للصناعة الواحدة الرئيسية التي تحتها صنائع شتى". ويضيف: "فعلى هذا ينبغي أن يفهم أن الطبيعة إذا كانت تفعل فعلا في غاية النظام، من غير أن تكون عاقلة، أنها ملهمة من قوى فاعلة أشرف منها وهي المسماة عقلا"، وسنرى أن "العقل" ليس شيئا آخر غير النظام والترتيب الذي في العالم.

٥- ليست هناك صور مفارقة (مُثُل) وإنما قوى طبيعية ...

ويعطينا فيلسوف قرطبة تفسيرا لما دعاه أفلاطون بـ"المثل" فيقول: "وهذه النسب والقوى الحادثة في الأسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظن بها أفلاطون أنها الصور (المُثُل) وإياها أمَّ، وهي التي نظر إليها كما يُنظر إلى الشيء من بعد، فقال بالصور". أما أرسطو فهو يرى أن الأمر يتعلق، كما رأينا، بقوى طبيعية راجعة إلى حركات الشمس والكواكب، هذه الحركات التي يرجع إليها اختلاف الليل والنهار والفصول الأربعة والمد والجزر والرياح وغير ذلك من الظواهر الطبيعية التي تؤثر في حياة الكائنات الحية على الأرض. ويلخص ابن رشد رأي أرسطو في "الفاعل" فيقول: "والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لاشيء. ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض، أعني من قِبَل كون (تكوّن) المركب وفساده".

ويضيف قائلا: "وهذا الأصل هو الذي إذا لزمه الإنسان عند توْفية النظر في هذه الأشياء ولم يغفله لم يعرض له فيها شيء من هذه الأغاليط. فتوهم اختراع الصور هو الذي صير من صير إلى القول بالصور (=المثل) وإلى القول بواهب الصور. وإفراط هذا التوهم هو الذي صير المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم إلى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء".

وبعد أن يذكّر ابن رشد بما انساق إليه المتكلمون بسبب ذلك من القول بالتجويز وإنكار فعل الطبائع والأسباب الخ[٣]، يلخص الفكرة الأساس عنده في هذا الموضوع فيقول: إن "الفاعل" يتعلق فعله بالإيجاد والإعدام معا، على العكس من المتكلمين الذين قالوا إن فعل الباري لا يتعلق بالإعدام[٤]. ذلك أن فعله هو "إخراج

(٣) انظر الفصل الرابع: فقرة ٣ و ٤.

(٤) انظر مناقشة ابن رشد لهذه المسألة في "تهافت التهافت". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. المسألة الثانية. فقرة ١-ر.

ما بالقوة إلى الفعل": فالإيجاد هو نقل الشيء من القوة إلى الفعل، والإعدام هو نقله من الفعل إلى القوة[(٥)]، "فإن الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة. وكل قوة فإنما تصير إلى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل. فلو لم تكن القوة موجودة لما كان هاهنا فاعل أصلا، ولو لم يكن الفاعل موجودا لما كان هاهنا شيء هو بالفعل أصلا، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى، وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء، شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع"[(٦)].

***

هنا ينتهي ما قاله ابن رشد حول الموضوع، في "تفسير ما بعد الطبيعة"، عندما كان بصدد التعليق على العبارة القصيرة التي أعلن فيها أرسطو عن الاستغناء عن نظرية "المثل" عند أفلاطون والقول بدلها بـ "الصور". وسيكون علينا الآن، من أجل مواصلة عرض نظرية ابن رشد في العقل والوجود، أن نرافقه في نصوص أخرى له، وعلى رأسها "تهافت التهافت"[(٧)] الذي يوازن من حيث الأهمية الفلسفية كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة"، حتى إذا تمكنا من الإمساك بخيوط هذه النظرية، كما هي مشروحة في الكتابين المذكورين، سهل علينا حينئذ الانتقال إلى كتابه "شرح كتاب النفس" الذي لا يقل أهمية، والذي شرح فيه وجهة نظره الأخيرة حول مسألة العقل و"الاتصال" التي تركها أرسطو معلقة، فأدلى فيها فيلسوف قرطبة بما يتجاوز أرسطو بكثير، دون أن يخرج عن "ما يقتضيه مذهبه".

يمكن تلخيص ما سبق في المسائل التالية:

---

(٥) يشرح ابن رشد هذه المسألة بتفصيل في: **تهافت التهافت**. نفس المعطيات السابقة. ص ٢٠٩.

(٦) ابن رشد . **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج. دار المشرق. ١٩٩٠. ص ١٤٩٧-١٥٠٥. هذا ومن أجل إعطاء القارئ فكرة عن نوع الشرح الذي قام به ابن رشد لكتب أرسطو ننقل هنا الفقرة من كلام هذا الأخير التي شرحها ابن رشد بما قدمنا مختصرا. يقول أرسطو: "فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه بسبب هذه أن تكون الصور موجودة وذلك أن إنسانا يولد إنسانا الذي هو واحد واحد إنسانا من الناس وعلى هذا المثال في الصناعات وذلك أن الصناعة الطبية هي كلمة الصحة". تلك هي الفقرة من كلام أرسطو التي شرحها ابن رشد أعلاه بـ"ما يقتضيه مذهبه". وقد رأينا ابن رشد يعترض على ثاميسطيوس والفارابي وابن سينا مسلحا بما يقتضيه مذهب أرسطو وليس ما يعطيه مجرد "التأويل". لقد رجع فيلسوف قرطبة إلى كتاب الحيوان ليستخلص منه ما يقتضيه مذهب أرسطو في شرح عبارة له في "العلم الإلهي". ولاشك أن القارئ قد لاحظ معنا نوع "القلق" الذي يطبع عبارة أرسطو والذي تولى فيلسوف قرطبة رفعه وإزالته.

(٧) انظر بصورة خاصة المسألة الثالثة (١٨-ں)، والمسألة السادسة (٨-ں).

١- إن الفاعل، بشرا كان أو طبيعة أو إلها، ليس يخترع الصورة، صورة الكرسي أو صورة الفرس أو صورة الإنسان، من لا شيء. فالصورة لا يعتريها كون (=تكون وإيجاد) ولا فساد (=فناء أو إعدام) إلا بالعرض، فالذي يعتريه الكون والفساد، بالذات، هو المركب من المادة والصورة، أي الجسم. أما الصورة فتبقى في المادة كوجود بالقوة. صورة التمثال تزول إذا كسرنا المرمر التي هي عليه ولكنها تبقى في المرمر المتكسر كما في غيره كوجود بالقوة. ومن هنا يمكن القول إن "الصور" أزلية، وهي عبارة عن "معنى" ما، أو عن "خطاطة ملابسة للمادة" -كما نقول اليوم- تنتظر من ينقلها من القوة إلى الفعل، إذا كان وجودها فيها بالقوة، أو من ينقلها من الفعل إلى القوة، إذا كان وجودها فيها بالفعل.

٢- إن كل فاعل، أي كل مخرج شيئا من القوة إلى الفعل، لا يفعل من فراغ بل لابد أن يوجد فيه بوجه من الوجوه "شيء ما" من ذلك الشيء الذي أخرجه من القوة إلى الفعل، كما نقول عن "مشروع فكرة" الكرسي التي تكون في ذهن النجار والتي على أساسها يخرج صورة الكرسي التي في الخشب من القوة و"مجرد الاستعداد" إلى الفعل.

٣- إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول، أي الله، بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل، كالكرسي، في نفس الصانع.

كيف نفهم الوجود ككل على هذا الأساس؟

٦- العالم مليء بجميع ما يمكن أن يوجد

نستطيع أن نتصور العالم على أنه مجال مليء بجميع ما يمكن أن يوجد، ولكن فقط بالقوة، أي على شكل إمكانات واستعدادات. فلنسم هذا العالم بـ"العالم الهيولاني". وفي مقابل هذا العالم الهيولاني هناك المحرك الأول أو العقل الأول الذي قلنا عنه إنه "صورة الصور"، بمعنى أنه جماع ما في العالم الهيولاني من إمكانات، ولكن لا كمجرد إمكانات ولا كمجرد وجود بالقوة، فهذه حال العالم الهيولاني، بل كوجود بالفعل أسمى وأشرف من الوجود بالفعل الذي يكون لها حينما تتحقق في المادة وتصبح مؤلفة من المادة والصورة.

أما عملية إخراج ما بالقوة في العالم الهيولاني إلى الفعل، إي إيجاد الكائنات فيتم عن طريق "الاتصال" بـ"صورة الصور" أو العقل الأول الذي هو المحرك الأول. ومن هنا كان جوهر عملية الخلق أو الصنع هي **التحريك**. والتحريك -كما قلنا- لا يكون من المحرك الأول مباشرة، وإلا صار متحركا فيحتاج إلى محرك، فهو إذن محرك أول لا يتحرك. وبما أنه صورة الصور كما قلنا، أي عقل ماهيته أنه المعقولات كلها بوجه أتم وأشرف، ومن هنا كان عقلا وعاقلا ومعقولا، فإن جميع الموجودات، وبالتحديد جميع الصور التي في الكون، تنشد إليه انشداد شوق، كما ينشد العاشق إلى معشوقه أو الناقص إلى الكمال المطلق. وبما أنه محرك لا يتحرك فهو ليس داخل العالم، لأنه لو كان داخله لتحرك بحركته. وهو أيضا ليس خارج العالم لأنه لو كان خارجه لما حركه. وبما أن العالم عبارة عن كرة : الأرض في مركزها وأفلاك الكواكب تحيط بها، ابتداء من أقربها وهو فلك القمر إلى أقصاها وهو الفلك المحيط، وبما أن المحرك الأول الذي لا يتحرك ليس هو لا داخل العالم ولا خارجه كما قلنا، فلا بد أن يكون أقرب الموجودات إليه هو الفلك المحيط، وبالتالي فهو أول ما يتحرك شوقا إليه، وبحركته تتحرك سلسلة الأفلاك إلى فلك القمر، آخرها. فالفلك المحيط إذن هو أول متحرك وأول محرك، فهو المحرك الأول المتحرك. يحرك الأفلاك والأجرام السماوية التي عليها، وبحركتها يكون الليل والنهار والفصول الأربعة والرياح والأمطار وغيرها من الظواهر الطبيعية التي تتوقف عليها الحياة في الأرض، وبها يكون خروج ما بالقوة في المواد إلى الفعل، كما بينا قبل.

وبما أن المحرك الأول أزلي ودائم الحركة فإن التحريك الصادر منه أزلي ودائم. فالأزلي لا يمكن أن يكون فعله حادثا، بل فعله مساوق لوجوده، أزلي مثله. وفعله الذي يختص به هو الحركة، حركة السماء، ولذلك كانت حركة السماء أزلية، وهذا هو المقصود بقدم العالم، لا أن الأشياء المتكونة فيه قديمة، فهذه بالتعريف هي عالم الكون والفساد، تتكون وتفسد، وتفسد وتتكون. ومن هنا كان العالم -كما يقول ابن رشد- لا حادثا ولا قديما، بل هو دائم الحدوث.

هذا التحريك الذي ينطلق من المحرك الأول المتحرك يتم على شكل حركة دائرية لأنها حركة دوائر الأفلاك. والحركة الدائرية حركة كاملة، لأن كل نقطة في

الدائرة هي بداية ونهاية، وهي حركة منتظمة لا تفاوت فيها لأن الدائرة مركز ومحيط، والمحيط تقع جميع نقطه على مسافة واحدة من المركز. ومن انتظام حركة الأجرام السماوية كان انتظام الظواهر الطبيعية، ومن هنا النظام والترتيب الذي يسود العالم. ومن هنا أيضا الوحدة التي تسري في جسم العالم والتي هي مصدر التكامل والتناغم بين أجزائه. والشيء نفسه يتجلى في الحيوان، أي الجسم المتعضي، الذي يشكل كلا واحدا، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء. وبهذا المعنى يقال عن السماء إنها "حيوان": فأجزاؤها متناسقة متراصة، وحركتها منتظمة كأنها تقصد غاية: كأنها تقصد بحركتها المنتظمة ما ينجم من شمس تسخن وأمطار تبرد وتسقي، ورياح لواقح الخ. والجسم المتحرك من جهات مختلفة ونحو غاية هو، بالتعريف، جسم حي: حيوان.

٧- والعقل ليس أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها

السماء إذن حيوان بهذا المعنى! وكما أن للحيوان "نفس" هي مبدأ حركته: يتحرك نحو الطعام، يهرب، يتحرك الذكر منه نحو الأنثى، والأنثى نحو الذكر الخ، فكذلك للأجرام السماوية نفوس بما يشبه هذا المعنى. و بما أن حركتها منتظمة وكأنها تقصد غاية، كالإنسان يتصور غاية فيقصدها، وهذا هو معنى العقل، فالأجرام السماوية لها عقول بهذا المعنى. والعقل تصور لشيء أو حكم على شيء، والتصور إدراك للصور المجردة من المادة، كمفهوم الشجرة المستخلص من أنواع الشجر المحسوس، والحكم إدراك للعلاقات، كالعلاقة السببية التي هي أساس النظام والترتيب الذي في الأشياء، والعمليتان، التصور والحكم، هما في نهاية التحليل بمعنى واحد إذ هما فعل قوة أو ملكة واحدة هي العقل. و"العقل ليس شيئا أكثر من الصور المجردة من المادة"، وبعبارة أخرى: "العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها"[(٨)]. وما يدركه، من صور مجردة وعلاقات وترتيب ونظام، هو ما نسميه "المعقولات". والحقيقة أنه ليس هناك عقل بدون معقولات ولا معقولات بدون عقل، فالعقل ومعقولاته شيء واحد. والعاقل إنما هو عاقل لأنه يعقل المعقولات بعقله. وإذن فالعقل والعاقل والمعقول

---

(٨) ابن رشد. تهافت التهافت. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ٣٦٥.

شيء واحد. وهذا ينطبق على كل عقل: عقل الإنسان وعقول الكواكب والعقل الأول: وهو المحرك الأول كما قلنا.

والفرق بين العقل عند الإنسان من جهة والعقول السماوية -بما في ذلك العقل الأول- من جهة أخرى، هو أن العقل منا إنما يحصل على معقولاته بتجريدها من المواد: يجرد، أو يستخلص، المفاهيم والماهيات مما يدركه بحواسه من الأشياء المحسوسة ومن العلاقات القائمة فيها. وواضح أن العقل البشري قاصر عن تجريد جميع المعقولات من جميع الأشياء والعلاقات تجريدا تاما، وأنه إنما يتقدم في ذلك بالتعلم، ولكن دون أن يبلغ الكمال. أما العقل الأول فهو لا يستمد معقولاته من المواد لأنه كما قلنا هو "صورة الصور"، بمعنى أن معقوله هو الوجود كله، بأكمل صورة وأبهى صورة: نظاما وترتيبا وتناسقا وانسجاما. أما العقول السماوية فهي لا تحصل على معقولاتها من المواد كالإنسان بل تحصل عليها من العقل الأول ذاته، فهي كالمرآة، "تنعكس" عليها المعقولات من العقل الأول، أو لنقل إن العقل الأول كالشمس يلامس نوره جميع العقول، بما في ذلك العقل الإنساني عندما يبلغ درجة عليا من كماله أي عندما تتسع وتتعمق معقولاته النظرية، الفلسفية، إلى الدرجة التي تصبح فيها عملية التعقل عنده هي تعقل هذه المعقولات نفسها، أعني النظام والترتيب الذي في العالم، ليس كما هو عليه في الأشياء المادية، فذلك ما يشكل البداية، بل بصورة أكمل وأشرف، أي كما هي عليه في العقل الأول، صورة الصور، وذلك هو معنى الاتصال كما سنرى.

وهنا تتطابق فكرة المحرك الأول مع فكرة العقل الأول. فالحركة في العالم أرضه وسمائه مصدرها المحرك الأول، وهي تسري في جميع أجزاء العالم بتوسط حركة الأجرام السماوية. والحركة السماوية هي مصدر النظام والترتيب في العالم ومصدر الوحدة السائدة فيه، وهي التي تجمع المواد إلى صورها. والمحرك الأول هو معطي الحركة فهو أيضا معطي الوحدة والنظام والترتيب.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعقل الأول هو "صورة الصور" منه تستمد العقول السماوية ما به هي عقل، أعني الصور والمعقولات. وكنا قد رأينا أن العالم الأرضي، عالم المادة أو "العالم الهيولاني"، هو عبارة عن مجال مليء بالصور على شكل وجود بالقوة. وهذه الصور التي بالقوة في العالم المادي والتي بالفعل في العقل

الإنساني وفي العقول السماوية كلها، انعكاس أو فيض أو استمداد أو كيفما شئت أن تقول، من العقل الأول.

* * *

٨- العقل ثلاثة، أو اكثر، في واحد !

كان الحديث يدور في الصفحات الماضية عن الوجود، وما قلناه عن العقل كان يتعلق به كوجود وليس كأداة للمعرفة، ولا كموجود يعانق الوجود، لا الوجود المحسوس المغمور في المادة فهذا مجال فعالية الحواس، بل الوجود المعقول المفارق للمادة، الذي هو أكمل وجود وأشرف وجود. والمشكلة المطروحة هنا هي تلك التي تركها أرسطو معلقة، والتي فتحت الباب أمام تأويلات شتى ابتعدت عن الروح الأرسطية، ووجدها بعض المفسرين والمتفلسفين سبيلا لـ"التوفيق بين الدين والفلسفة" في مسألة لم تكن مما يشغل فكر أرسطو، مسألة "الحياة الأخروية" أو خلود النفس. والقصة تتلخص فيما يلي:

درس أرسطو، في كتابه "النفس"، عملية الإدراك انطلاقا من الحواس الخمس إلى "الحس المشترك" الذي يوجد في الدماغ، والذي تتجمع فيه الاحساسات البصرية والسمعية والشمية والذوقية واللمسية التي تتكون من مجموعها صورة الشيء في المخيلة. وإذا كان من السهل تفسير صور الأشياء كما ترتسم في المخيلة بكونها جماع الإحساسات كما قلنا، خصوصا وهي تحتفظ بالخصائص الحسية للشيء (صورة البرتقالة في مخيلتنا مثلا)، فإن المسألة التي شغلت الفلاسفة هي كيفية تحول الصور الحسية إلى صور عقلية أي معقولات: نحن نرى هذه الشجرة وتلك وهاتيك، فنجرد منها مفهوما عاما يصدق على كل شجرة، في الحاضر والماضي والمستقبل، في هذا البلد أو ذاك، في هذه اللغة أو تلك. هذا المفهوم العام للشجرة هو ما يطلق عليه اسم "الكلي". فكيف ندرك "الكليات" وهي غير موجودة خارج النفس؟ ومثل ذلك القوانين التي تحكم النظام والترتيب الذي في العالم، وبكلمة واحدة: نظام العالم.

يجيب أرسطو: بالعقل. ولكن ما هو العقل؟

قبل الانتقال إلى النقطة الشائكة في الموضوع والتي أدلى فيها ابن رشد بوجهة نظر خاصة، "حسب ما يقتضيه مذهب أرسطو"، نرى من الضروري التذكير هنا بالمبادئ أو الأصول الأساسية التي تحكم الرؤية العلمية الأرسطية والتي يتحرك ابن رشد في إطارها في الموضوع الذي يهمنا هنا. هذه المبادئ التي تحكم وجهة نظر أرسطو في "العقل" هي نفسها تلك التي وجدناها تحكم وجهة نظره في الوجود، وهي: (١) مفهوم المادة والصورة، (٢) مفهوم القوة والفعل، (٣) القول بأن كل ما هو بالقوة يشتمل على "معنى" الصورة النوعية التي يختص بها، وأن هذا "المعنى" لا يخرج إلى الفعل كصورة للشيء إلا بواسطة طرف ثالث يكون فيه هو نفسه ذلك "المعنى" بوجه أشرف (الشرف هنا من جنس شرف العلة على المعلول).

وبتطبيق هذه المبادئ على ما نسميه العقل، الذي فينا، والذي به يتميز الإنسان عن الحيوان، والذي به ندرك الكليات والمعاني العامة (المفاهيم)، وبكيفية عامة المعقولات، بتطبيق تلك المبادئ نحصل على ما يلي:

١- لابد أن يكون هناك شيء هو "العقل بالقوة" يكون بمثابة الصورة للعقل بالفعل الذي ندرك به المعقولات.

٢- لا بد أن تكون هناك "ذات ما" تفعل في ذلك العقل الذي هو بالقوة فتخرجه من القوة إلى الفعل، وقد سمى أرسطو تلك "الذات" بالعقل الفاعل، أو "الفعال" كما عرف في الاصطلاح الفلسفي العربي.

أما طبيعة "العقل بالقوة" فهي طبيعة "القوة"، وهي أشبه بمجرد الاستعداد والانفعال، فهو بهذا الاعتبار "عقل منفعل". أما العقل الفعال فبما أنه يُخرج العقل، وهو كما قلنا صورة، من القوة إلى الفعل، فلا بد أن يكون مفارقا بجوهره للمادة (الهيولى). يقول أرسطو: " وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى"(٩). ويضيف أرسطو قائلا: "فأما العقل الذي حاله حال قوة، فإنه في الواحد أقدم بالزمان وأما بالجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان. وبذلك صار روحانيا غير ميت"(١٠). وهذه هي العبارة التي فتحت الباب أمام تأويلات مختلفة متضاربة، وهي عبارة غامضة كما

(٩) أرسطو. في النفس. ترجمة اسحق بن حنين. تحقيق عبد الرحمان بدوي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٩٤. ص ٧٥.
(١٠) أرسطو. نفس المرجع.

هو واضح، خصوصا قوله: "وبذلك صار روحانيا غير ميت": هنا اعتراف بخلود "العقل" وبالتالي "النفس". وهذا يفتح المجال واسعا أمام "التوفيق بين الفلسفة والدين" في أحد المبادئ الأساسية في الديانات السماوية وهو مسألة الحياة الأخروية، أعني البعث والجزاء، ثوابا أو عقابا.

فما هو هذا العقل الذي وصفه أرسطو في العبارة السابقة بأنه "روحاني غير ميت"؟ هل هو العقل الذي بالقوة، وقد سماه الإسكندر الإفروديسي بـ "العقل الهيولاني" -فلنحتفظ بها الاسم- أم هو العقل الفعال ؟ أم هما معا؟ أم أن الخالد هو المركب منهما؟ ذهب الإسكندر وهو أول الشراح الكبار لأرسطو إلى القول بأن العقل الفعال هو الله نفسه، فهو الذي يتدخل، حين عملية التعقل، لإخراج المعقولات من القوة إلى الفعل ويضعها في العقل الهيولاني الذي يصير عقلا مكتسبا عندما يتحد بتلك المعقولات. وبذلك صارت العقول ثلاثة: العقل الهيولاني، والعقل المكتسب، والعقل الفعال. الأول فاسد (غير خالد) والثاني وهو في حقيقته عبارة عن المعقولات التي يستفيدها العقل الهيولاني من العقل الفعال، ويسمى حينئذ العقل المستفاد، فهو خالد مثله. أما ثاميسطيوس وهو من أكبر الشراح بعد الإسكندر، فيرى العقل الهيولاني ليس قابلا للفساد بل هو الذي قصده أرسطو عندما قال "روحاني غير ميت"، ويشترك فيه، أو يتصل أو يتحد به، جميع الناس. أما العقل الفعال فليس هو الله كما قال بذلك الإسكندر، وإنما هو أرقى وظائف النفس التي تتدرج في عملية التعقل من صورة تكون مادة لصورة فوقها إلى صورة ليس فوقها صورة وهي بمثابة "صورة الصور"، داخل النفس، وهذا العقل الفعال بهذا المعنى يشترك فيه جميع الناس كالعقل الهيولاني وخالد مثله. أما العقل البشري الذي يفنى فهو "العقل المشترك" بين نوع الإنسان، وهو محل الانفعالات فهو العقل بالفعل، ويتكون من المعقولات التي تتدرج في التجريد نحو الكمال، قبل أن تصبح هي العقل الفعال. ذلك هو رأي ثاميسطيوس. أما الفارابي وابن سينا فقد جعلا "العقل الفعال" هو العقل السماوي العاشر المشرف على ما تحت فلك القمر ويعطي الصور للأشياء عندما يصير أي منها مستعدا لقبول الصورة، ولذلك سموه بـ"واهب الصور".

وللفارابي نص جميل يعرض فيه تأويله الخاص لنص أرسطو متأثرا بالإسكندر خاصة. يقول أبو نصر: "أما العقل الذي ذكره أرسطوطاليس في "كتاب النفس" فإنه جعله أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال. فالعقل الذي هو بالقوة، هو نفس ما أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذات معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها (...) وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات (=العقل) هي المعقولات". ويوضح الفارابي "حقيقة" هذا "**العقل الذي بالقوة**"، ويسمى أيضا **العقل المادي أو الهيولاني**، بمثال لا يخلو من جمال تشبيه. يقول: "وتلك الذات -العقل الهيولاني- شبيهة بمادة تحصل فيها صور، إلا أنك إذا توهمت مادة جسمانية، مثل شمعة ما، فانتقش فيها نقش، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها، حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات (=العقل بالقوة، أو الهيولاني) التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها. وهذه الذات ليست تبقى متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة وللصور فيها ماهية منحازة، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور (...) فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرنا صارت تلك الذات **عقلا بالفعل**. فهذا معنى العقل بالفعل. فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة". وهذا العقل بالفعل "متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل، الذي كنا نقول عنه أولا إنه العقل بالفعل، هو الآن **العقل المستفاد**".

وبعبارة أخرى العقل بالقوة هو ذات، معدة أو مستعدة، لأن تعقل المعقولات المنتزعة من الموجودات. فإذا عقلها صار عقلا بالفعل. وإذا عقل هذا العقل تلك المعقولات من حيث هي معقولات له أي من حيث إنها مفارقة لموادها، وإنها صور لا في مواد، صار عقلا مستفادا. ويضيف الفارابي قائلا: " وأما العقل الفعال (...)

فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة أصلا. وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة، عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل"[11]، وهو "واهب الصور" للمواد خارج النفس كما للعقل المادي داخل النفس، وهو -كما قلنا- العقل العاشر في سلسلة العقول الفلكية. وفي هذا الاتجاه سار ابن سينا الذي ميز بين: العقل الهيولاني الذي يعتبره مجرد استعداد لا غير، والعقل بالملكة وهو العقل الهيولاني وقد حصلت فيه البديهيات العقلية مثل "الكل أكبر من الجزء"، ثم العقل بالفعل وهو العقل بالملكة وقد صار مستعدا لإدراك الصور العقلية المحض، فإذا أدركها صار هو العقل المستفاد. وهذه الصور تفيض من "العقل الفعال"، واهب الصور. **والاتصال** من وجهة نظر الفارابي وابن سينا هو الاتصال بـ"العقل الفعال" هذا، الذي هو كما قلنا العقل العاشر، آخر العقول السماوية في ترتيب الفيض عن العقل الأول أو الله.

تلك هي وجهات نظر كبار "المشائين"، والذين ينسبون إليهم. فما هي وجهة النظر التي "يقتضيها مذهب أرسطو" والتي هي في نفس الوقت وجهة نظر فيلسوف قرطبة؟

لنبدأ بما **لا** يقتضيه مذهب أرسطو في وجهات النظر السابقة. هناك أولا قول الإسكندر إن العقل الفعال هو الله نفسه. هذا بعيد عن مذهب أرسطو ولا يحتاج مناقشة أو تفنيدا، ولذلك لا يقف عنده ابن رشد. أما قول الفارابي وابن سينا إن العقل الفعال هو العقل العاشر واهب الصور حسب نظرية الفيض، فإن فيلسوف قرطبة يصرح، وبشيء من العنف الفلسفي في القول، إن نظرية الفيض هذه وما رتب عليها، سواء على مستوى الوجود أو على مستوى العقل والمعرفة، هي مجرد "خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين"[12]. وفعلا فهي أبعد ما تكون عن أرسطو و"ما يقتضيه مذهبه".

تبقى المسائل الأخرى: وهي العقل الهيولاني وطبيعته والعقل الفعال وطبيعته وحقيقة العقل المكتسب، الذي يسمى أيضا **العقل النظري** عندما تكون

(11) الفارابي. **مقالة في معاني العقل**. ضمن المجموع من مؤلفات الفارابي. القاهرة. ١٩٠٧. ص ٤٩.

(12) ابن رشد. **تهافت التهافت**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ٢٩٥.

معقولاته هي المعقولات النظرية الفلسفية، وأخيرا مسألة "الاتصال". وهي المسائل الثلاث التي يناقش فيها ابن رشد كلا من الإسكندر وثاميسطيوس وابن باجة. وإذا نحن أردنا أن نحدد المنطلق المنهجي الذي يعتمده فيلسوف قرطبة في مناقشة هؤلاء أمكن القول إنه الأصل الثالث من الأصول التي قلنا قبل إنها المبادئ التي تحكم الرؤية العلمية الأرسطية. لقد اعتمد هؤلاء الشراح المبدأ الأول (المادة والصورة) والمبدأ الثاني (القوة والفعل)، ولكنهم لم يعتمدوا أو على الأقل لم يراعوا بما فيه الكفاية المبدأ الثالث وهو: القول بأن كل ما هو بالقوة يشتمل على "معنى" الصورة (النوعية)، وأن هذا "المعنى" لا يخرج إلى الفعل كصورة للشيء إلا بواسطة طرف ثالث يكون فيه هو نفسه ذلك "المعنى" بوجه أشرف (الشرف هنا من جنس شرف العلة على المعلول).

لنستحضر إذن هذا المبدأ كي نستطيع فهم ما يقرره فيلسوفنا في هذه المسائل التي تجاوز فيها ليس الشراح الكبار وحسب، بل تجاوز أرسطو ذاته.

٩- خلاصات أولية

يعرض ابن رشد لمسألة العقل باختصار في "تفسير ما بعد الطبيعة"، حيث يعترض على الإسكندر الإفروديسي الذي يرى "أنه ليس هاهنا عقل يبقى (خالدا) إلا العقل المكتسب بآخرة[١٣]، وهو الذي يسمى المستفاد". ويعقب ابن رشد على ذلك قائلا: "بل أكثر المفسرين كانوا يرون أن العقل الهيولاني باق، وأن العقل الفعال المفارق هو كالصورة في الهيولاني: شبه المركب من المادة والصورة. وأنه هو الذي يخلق المعقولات من جهة ويقبلها من جهة، أعني أنه يفعلها من جهة ما هو صورة ويقبلها من جهة العقل الهيولاني". ومعنى هذا أن العقل الهيولاني والعقل الفعال هما شيء واحد. وذلك باعتبار المبدأ الثالث الذي نبهنا عليه أعلاه. فما هو بالقوة لابد أن يكون فيه "معنى" ما من الصورة التي هو مستعد لقبولها وكذلك الشأن في مخرج ذلك "المعنى" من القوة إلى الفعل لابد أن يكون فيه هو الآخر "معنى" مما سيخرجه إلى الفعل. وبالتالي فالهيولاني والفعال هما شيء واحد من

(١٣) عبارة "بآخرة" معناها كما نقول اليوم: في نهاية الأمر. و"المكتسب بآخرة" أي في أعلى درجات الاكتساب. وبعبارة أخرى: العقل الذي بالملكة عندما يصير عقلا مستفادا.

حيث أن كلا منهما هو ذلك "المعنى". هو فعال من حيث أنه فاعل للصورة من ذلك "المعنى"، وهو هيولاني من حيث هو قابل لها، بفضل وجود ذلك "المعنى" فيه. يقول فيلسوفنا: وعندما ينظر المرء في العقل الفعال والعقل الهيولاني يبدوان له كأنهما اثنان بالعدد من جهة، وكواحد من جهة أخرى. هما اثنان من جهة تنوع فعلهما واختلافه: فعل العقل الفعال هو خلق المعقولات وفعل العقل الهيولاني هو أن "تكون" فيه؛ غير أنهما شيء واحد لأن العقل الهيولاني يستكمل بالعقل الفعال ويعقله. وإذن فالأمر يتعلق بالدينامية الداخلية للعقل البشري: فليس العقل الفعال خارج النفس البشرية بل هو فعالية عقلية إنسانية.

بعد هذا التوضيح نعود إلى ابن رشد لنلخص ما يقرر أنه "هو مذهب الحكيم"، في سياق تعقيبه على الإسكندر في كتاب "تفسير ما بعد الطبيعة"، وذلك قبل الانتقال معه إلى شرح "كتاب النفس" الذي يحيل إليه مرارا في كتبه بوصفه الكتاب الذي يتضمن رأيه الخاص في هذه المسألة.

يقرر ابن رشد في تركيز شديد ما يلي:

١- العقل الفعال ليس منفصلا عن العقل الهيولاني بل هو كالصورة له وأنه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهيولاني وأن هذا الأخير غير كائن غير فاسد.(١٤)

٢- أن العقل الذي بالملكة فيه جزء كائن وجزء فاسد، وأن الفاسد هو فعله، أي عملية التعقل التي يقوم بها، وأما هو في ذاته فليس بفاسد، وهو داخل علينا من خارج. والعقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان، لا كالهيولى بالنسبة للصورة. وبهذا التمييز "أمكن أن يكون شيء أزلي يعقل ما هو كائن فاسد".

٣- وإذا بلغ هذا العقل كماله الإنساني، وذلك يكون بالعلم النظري (الفلسفة)، أي عندما تصبح معقولاته النظرية في مستوى المبادئ العقلية من حيث العموم والشمول والوضوح فإنه يتعرى حينئذ من القوة، لأن جميع المعقولات تصير له بالفعل، ويصير فعله جوهره، ونكون حينئذ عاقلين به من هذه الجهة، أي من

---

(١٤) ورد في المتن الذي أقره بويج " أن العقل الهيولاني كائن فاسد". وهذا خطأ ربما من النسخة التي اعتمدها وهو يذكر في الهامش عن ترجمة لاتينية أنه "لا كائن ولا فاسد" وهو الصواب، كما سنرى ذلك بوضوح في شرح كتاب النفس.

جهة كماله وخلوه من القوة -والقوة نقص- ومن جهة كونه عقلا دائم التعقل، وذلك هو **الاتصال** وتلك هي **السعادة القصوى**.

هذه الخلاصات نجد لمضمونها عرضا أطول وأوضح في كتابه "شرح كتاب النفس"[١٥]. واللافت للنظر أن ابن رشد يولي أهمية كبير لهذه المسألة، واعيا تمام الوعي بجدة آرائه واختلافها عما قيل فيها من طرف المفسرين، ولذلك نجده يصرح بعد عرضه لآراء هؤلاء ونقدها قائلا: "ولما كان الأمر كما وصفنا فقد حان الوقت لأدلي برأي في الموضوع. وإذا كان ما ظهر لي لا يفسر كل شيء فقد يكون منطلقا لتفسير أكمل". ثم يضيف قائلا: "ولذلك أطلب الآن من الأصحاب الذين سيقرؤون هذا الكتاب أن يلقوا أسئلتهم وشكوكهم كتابة، فقد نقع بذلك على الحقيقة إذا لم أكن قد وجدتها بعد. وإذا كنت قد وجدتها كما يخيل إلي فإن أسئلتهم ستعمل على توضيحها أكثر. وكما يقول أرسطو: الحق يوافق الحق ويشهد له"[١٦]. إن رأي فيلسوفنا في الموضوع لا يخرج عن الخلاصات التي ذكرنا. وما يهمنا هنا هو تتبع تموجات فكره لحل المسائل التي تركها أرسطو معلقة محاولا التقيد بالمفاهيم التي شيد به "الحكيم" مذهبه، وفي نفس الوقت العمل على تطويعها بالشكل الذي يجعلها قادرة على تحمل ما يتجاوزها من رؤى. إننا هنا بصدد عملية تطويع كادت أن تصل إلى تفجير للبناء الأرسطي من داخله، مما لابد منه لتدشين قطيعة معه والعمل على بناء فكر علمي جديد.

---

(١٥) **شرح كتاب النفس** ، أعني الشرح الكبير الذي يحيل إليه ابن رشد بوصفه يتضمن آخر آرائه في الموضوع، أصله العربي مفقود. وقد ظهرت مؤخرا ترجمة فرنسية للجزء الخاص منه بالعقل نقلا عن الترجمة اللاتينية. وعليها نعتمد هنا. أنظر:

Averroès . **L'intelligence et la pensée**. Présentation et traduction inédite par Alain de Libéra. Flammarion. Paris. 1998.

أما الترجمة الكاملة لنفس الكتاب التي أنجزها من اللاتينية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي ونشرها بيت الحكمة بتونس (١٩٩٧)، فهي تحتاج إلى مراجعة دقيقة من طرف مختص، إذ فيها أخطاء سواء على مستوى المصطلح أو على مستوى أداء المعنى، فضلا عن افتقارها إلى تجهيز كاف بوسائل القراءة من تقطيع النص إلى فقرات مرقمة ووضع الفواصل والنقط وغيرها في أماكنها. كما أنها خالية من النص الأرسطي الذي يشرحه ابن رشد، على العكس مما فعل الأستاذ دي لابيرا في ترجمته الفرنسية للقسم الذي نقله من الكتاب، فقد جاءت مكتملة، ومزودة بالشروح وبكل من يلزم.

(١٦) المرجع أعلاه. ص ٦٩.

١٠- المعقولات النظرية (أو المعاني الفلسفية) أزلية من جهة...

ينطلق ابن رشد من حل الإشكالات التي طرحها المفسرون بصدد طبيعة المعقولات النظرية وطبيعة العقل الهيولاني ومسألة الاتصال.

أما الإشكال الذي تطرحه المعقولات النظرية، أي المفاهيم والتصورات العلمية والفلسفية، من حيث إنها كائنة فاسدة، أي تتكون في عقل الإنسان وتفسد وتفنى بوفاته، بينما هي نتاج العقل الفعال والعقل الهيولاني وهما أزليان، فيتلخص في السؤال التالي: كيف ينتج الأزلي ما هو غير أزلي؟ كيف يمكن تجاوز هذا التناقض الذي يفرض نفسه على صعيد الجهاز المفاهيمي الأرسطي؟

يلتمس ابن رشد الحل لهذا الإشكال فيقول: لما كانت المعقولات النظرية مركبة من شيئين أحدهما كائن فاسد، وهو المعاني التي تم الحصول عليها من المواد بواسطة التجريد (= والمواد فانية)، والآخر غير كائن ولا فاسد وهو العقل الهيولاني، فإنه لا يقال فيها إنها فاسدة إلا من جهة الشيء الذي تكون به صادقة، أي الموضوع المادي الذي بمطابقتها له كانت صادقة صحيحة[١٧]. أما من جهة الذات التي هي بها صارت موجودة، أي العقل الهيولاني، فهي غير كائنة ولا فاسدة.

وهذا في نظر ابن رشد يوافق الطريق الذي تسلكه الطبيعة. فالإدراك بالحواس، كما يقول أرسطو، يتم بواسطة شيئين مختلفين في طبيعتهما، وهما الموضوع الخارجي كهذه الشجرة، والثاني هو ما به تكون الحاسة عضوا حاسا وهو الكمال الأول لملكة الإحساس. ولا فرق بين الإحساس والعقل إلا من حيث أن موضوع الإحساس الذي به يكون صادقا يوجد خارج النفس، بينما أن ما يكون به فعل العقل صادقا يقع داخل النفس وهي الصور التي في المخيلة. ويؤكد فيلسوفنا أن هذه المقايسة بين الشيء الذي يحرك البصر والشيء الذي يحرك العقل مقايسة تامة صحيحة. ذلك أن الشيء الذي يحرك البصر، أي اللون، لا يحركه إلا متى صار اللون بالضوء لونا بالفعل، بعد أن كان بالقوة، وكذلك الصور في المخيلة لا

---

(١٧) الموجود "الصادق" هو الذي يكون في النفس على ما هو عليه خارج النفس، وهو ما نعبر عنه نحن اليوم بـ "مطابقة الفكر للواقع". والمقصود هنا مطابقة الفكر لموضوعه. والموضوع هنا هو المعقولات وتقع داخل النفس، كما سنرى.

تحرك العقل الهيولاني إلا متى صارت بالفعل بعد أن كانت بالقوة. وإذا كان ذلك كذلك فإن المعقولات التي بالفعل، أي المعقولات النظرية، لا تستأهل أن توصف بأنها فاسدة إلا بالإضافة إلى الشيء الذي به هي صادقة أي الصور التي في المخيلة، وليس بالإضافة إلى الذات التي بها هي موجودة أي العقل الهيولاني.

وواضح أننا هنا أمام رؤية جديدة تماما تعترف بالظاهرة المدروسة وتحترم خصائصها وتحاول تطويع الجهاز المفاهيمي معها للتعبير عن وجهي الحقيقة فيها، باعتبار أن الحقيقة في مثل هذه الأشياء ليست جاهزة جامدة بل هي متحركة دينامية وتكاملية. وتلك دينامية فكرية جديدة لا نجدها عند أرسطو الذي عودنا "الهروب" من مثل هذه المسائل التي تتطلب هذا النوع من الديالكتيك العلمي وتركها معلقة. أما المفسرون الآخرون فقد رأيناهم يلتمسون الحل لمثل هذه المسائل في "ما قبل أرسطو"، في التصورات الدينية أو في النزعات "الإشراقية" التي تقع خارج البحث العلمي.

لننتقل إلى إشكال آخر يطرح تناقضا مماثلا!

١١- والعقل الهيولاني واحد في جميع البشر، والنوع الإنساني خالد

أما الإشكال الذي يطرحه العقل الهيولاني من حيث هو واحد بالعدد في جميع أفراد الإنسان وغير كائن ولا فاسد بينما أن المعقولات الموجودة فيه بالفعل متعددة بتعدد الأفراد من الناس وكائنة فاسدة، بموت وفساد هؤلاء الأفراد، فيقول عنه فيلسوف قرطبة إنه إشكال "صعب عويص حقا وغامض جدا":

ذلك لأنا إذا قلنا إن العقل الهيولاني متعدد بتعدد الأفراد فيجب أن يكون شيئا مشارا إليه: إما جسم وإما قوة في جسم. وإذا كان شيئا مشارا إليه فسيكون معنى معقولا بالقوة! لكن المعاني المعقولة بالقوة هي الذات المحركة للعقل المنفعل (المكتسب) لا الموضوع المحرك، وإذن سيؤدي بنا هذا الافتراض إلى وضع شيء يقبل نفسه وهو محال: فالصورة لا تقبل نفسها بل لابد لها من مادة تقبلها: كصورة الكرسي لا يمكن أن تخرج للوجود إلا في قابل لها وهو الخشب أو الحديد الخ.. والعقل الهيولاني كالمكان للمعاني المعقولة فهو بمثابة المادة لها، ولا يمكن أن يكون معنى معقولا لأنه سيكون حينئذ مكانا لنفسه!

أما إذا قلنا إن هذا العقل ليس متعددا بتعدد الأفراد فسينتج عن ذلك أن علاقته بجميع الأفراد ستكون هي هي، وبالتالي فعندما يعقل الواحد منهم شيئا يجب أن يعقلوه كلهم، بمعنى أني إذا فكرت في هذا القلم فيجب أن يفكر فيه كل من زيد وعمرو الخ. ها نحن هنا أيضا إزاء نقيضة أخرى من نوع النقيضة السابقة!

ويحل ابن رشد هذا الإشكال بالقول: من البين أن الإنسان لا يمتلك العقل الذي بالفعل إلا باتصال المعقولات بالعقل الهيولاني، فهي له بمثابة الصورة، وهو لها بمثابة المادة. ومن البين كذلك أن المادة والصورة يتحد أحدهما بالآخر ويكون من اتحادهما شيء ثالث هو المركب منهما. ولكن بما أن المعقولات (الصورة) تتحد بالعقل الهيولاني كما يتحد الشيء بالمكان الذي يوضع فيه، فإن المركب منهما يكون واحدا لا متعددا، إذ لا يمكن أن نفصل الشيء عن الحيز الذي يشغله من المكان. وبالتالي فاتصال المعقولات بالعقل الهيولاني، وهو كالمكان لها، يعطينا شيئا واحدا هو العقل بالفعل. وبما أنه محال أن يتصل المعقول (الصورة، المفهوم) مع كل واحد من أفراد الإنسان ويكون متكثرا بتكثرهم من جهة الجزء الذي هو له بمثابة المادة، أي العقل الهيولاني، فيبقى أن الكثرة لا بد أن يكون مصدرها في المعقولات. والمعقولات هي مجردات منتزعة من الصور التي في المخيلة والتي مصدرها الإحساس، وهي متكثرة بتكثر الموضوعات الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر. وإذن، فمصدر الكثرة هو الصور التي في المخيلة، وبذلك ينحل الإشكال. ولكن يبقى أن الإشكال سيظل قائما عندما تكون المعقولات معقولات نظرية ليس لها أساس في المحسوسات ولا في المخيلة! وتلك مسألة أخرى سنعرض لها بعد قليل.

لنسجل إذن أن ابن رشد يبتكر هنا معنى جديدا لعلاقة المادة بالصورة غير الذي تصوره أرسطو. كان أرسطو يرى أن هاهنا ثلاثة معطيات: المادة كالمرمر، والصورة كفكرة التمثال في ذهن النحات، والمركب منهما وهو التمثال. أما ابن رشد فيرى أن هناك حالة تكون فيها المعطيات الثلاثة المذكورة اثنان لا أكثر: فالعقل الهيولاني يخرجه العقل الفعال من القوة إلى الفعل فيصير عقلا بالفعل. والعقل بالفعل ليس شيئا آخر غير المعقولات بالفعل، والمعقولات بالفعل مادتها هي -كما سبق أن قلنا- الصور التي في المخيلة. والعقل الهيولاني الذي هو المعقولات بالقوة يصير هو نفسه المعقولات بالفعل عندما تحل فيه. وإذن فالعقل الهيولاني واحد في

الناس جميعا من حيث هو "قوة" أو "مكان" للمعقولات، وهو متكثر من جهة الشيء الذي هو بمثابة المادة للمعقولات، أي صور المخيلة. وإذن فالعقل الهيولاني واحد في جميع بني الإنسان، ولكن يبقى مع ذلك أن لكل إنسان عقله الخاص الذي هو العقل بالفعل أو العقل المكتسب، قوامه ما يكتسبه الفرد، فكل يعقل ما اكتسب. ومن هنا يبدو العقل الهيولاني كالصورة النوعية للإنسان. ويتحقق في الأشخاص حسب ما يكتسبونه من معقولات. وفي الحالة التي تكون فيها معقولاتهم واحدة، أي عندما تكون عبارة عن معقولات نظرية، لم تكن في مادة أصلا، فحينئذ ينشأ وضع جديد سنعرض له بعد.

أما الآن فلنقل في المعقولات النظرية، أي المعاني العلمية الفلسفية. هل هي فاسدة أم أزلية؟ وهذه مسألة تكتسي أهمية قصوى. لأن ما يعبر هنا بـ"المعقولات النظرية" هي الصورة العلمية الفلسفية التي كانت للفلاسفة عن الكون، وبعبارة عصرنا هي القوانين الكلية التي تحكم العالم! والقول بأنها فاسدة تفنى معناه أن العالم فاسد يفنى، والعكس بالعكس؟ فكيف يحل ابن رشد هذا الإشكال؟

هنا يفرق مرة أخرى بين المادة والصورة، ويقول: ليست المعقولات النظرية فاسدة فانية إلا من جهة الشيء الذي هو مادة لها وهي صور المخيلة، لأنها صور منتزعة من الموجودات المحسوسة وهي كائنة فاسدة. أما من جهة الفاعل والقابل، أي العقل الفعال والعقل الهيولاني، فهي غير كائنة غير فاسدة ولا فانية. وقد سبق أن قلنا قبل إن العقل بالفعل هو نفسه المعقولات بالفعل. واضح إذن أنه عندما تكون المعقولات معقولات نظرية يكون العقل هو العقل النظري أو المستفاد. وهكذا يكون العقل الإنساني، في نظر ابن رشد، هو جماع ثلاثة أجزاء أو مراتب أو درجات: العقل القابل (الهيولاني)، والفعال، والمستفاد. اثنان أزليان وهما الهيولاني والفعال، والثالث كائن من جهة وفاسد من جهة.

النتيجة شيئان على جانب كبير من الأهمية:

– أولهما أن الفلسفة أزلية (خالدة) إذ هي التي تعطي المعقولات النظرية، وبعبارة عصرنا هي خالدة لأنها ليست شيئا آخر غير الرؤية المطابقة لحقيقة الوجود، فهي خالدة بخلود الوجود (الدنيا منه والآخرة).

- العقل الهيولاني بما أنه أزلي، وبما أنه واحد في جميع أفراد الإنسان، فمعنى ذلك أن النوع الإنساني خالد.

فكيف يشرح ابن رشد هاتين النتيجتين اللتين تجاوز بهما ليس فقط أرسطو بل أيضا "ما يقتضيه مذهبه".

يقول: وبما أن هذا الفحص قد قادنا إلى القول بأن العقل الهيولاني واحد بالنسبة لجميع الناس وهذا قادنا إلى القول بخلود النوع الإنساني، وكنا قد شرحنا ذلك في موضعه[١٨]، فإننا نضع الآن أنه بالضرورة لا يمكن أن يعرى العقل الهيولاني من المبادئ المشتركة لجميع أفراد النوع الإنساني، أعني بذلك المبادئ البسيطة الأولية المشتركة للجميع (مثل القضية القائلة: الكل أكبر من الجزء). وهذه المعقولات الأولية واحدة للجميع من جهة كون القابل واحدا (العقل الهيولاني) ولكنها متعددة من جهة المعنى المتلقى. وهذا المعنى نفسه، الذي هو من الصور المتخيلة أزلي من جهة الوجود، لأنه يوجد دائما أناس، ولأنه ليس هناك مانع من جهة القابل الذي هو أزلي (العقل الهيولاني). والنتيجة هي أن الكون والفساد لا يعرضان لها إلا من الجهة التي هي به متعددة. ولهذا، فعندما يكون واحد من المعقولات الأولى فاسدا بفساد الشيء الذي به نحن متحدون به، أي الصورة الخيالية، فإنه بالضرورة أن يكون هذا المعقول لا فاسدا بإطلاق، ولكن فقط من جهة علاقته بالفرد. ومن هذه الجهة يمكن القول إن العقل النظري واحد في جميع الناس.

(١٨) لم يذكر ابن رشد الموضع الذي شرح فيه ذلك. غير أن في "تهافت التهافت" ما يفيد ذلك. يقول: "لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطا في وجود الثاني فقط. مثال ذلك أنه واجب أن يتكون عندهم إنسان عن إنسان بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم، حتى يكون هو المادة التي يتكون منها الثالث. صورة ذلك: أن نتوهم إنسانين فعل الأول منهما الثاني من مادة إنسان فاسد، فلما صار الثاني إنسانا بذاته، فسد الإنسان الأول فصنع الإنسان الثاني من مادته إنسانا ثالثا، ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادة الإنسان الثالث إنسانا رابعا، فإنه يمكن أن نتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك محال، وذلك مادام الفاعل باقيا. فإن كان هذا الفاعل لا أول لوجوده ولا آخر، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر، كما تبين فيما سلف. وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما في الماضي؛ أعني أنه متى كان إنسان فقد كان قبله إنسان فعله وإنسان فسد. وقبل ذلك الإنسان إنسان فعله وإنسان فسد. وذلك أن كل ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل قديم، فهو في طبيعة الدائرة، ليس يمكن فيه كل". **تهافت التهافت**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. المسألة الأولى. فقرة (١٨-ب،ج).

وبعبارة أخرى: إن هذه المعقولات هي أزلية من حيث هي معقولات بإطلاق، وليس من حيث هي في أفراد تارة تعقل وتارة لا تعقل. أما الوجود الذي لها فهو وسط بين الوجود الدائم وعدم الوجود، حسب التكثر والنقصان الذي لها من جهة الكمال الأخير للإنسان. ومن هذه الجهة، جهة التكثر والنقصان، هي فاسدة، لكن من جهة ما هي بالعدد فهي أزلية، إذا وضعنا أن العالم لا يمكن أن يعرى من الموجود الفرد. ويمكن أن نضع ذلك. أما أن يكون هذا محالا فليس بالأمر البين. وبالمقابل فإن من يقول هذا، أعني أن العالم لا يمكن أن يخلو من فرد، فيمكن أن يكون لديه سبب كاف للقول به. ذلك لأنه بما أن الحكمة (الفلسفة) توجد على نحو خاص بالإنسان، تماما مثلما أن مختلف أنواع الصنائع توجد على نحو خاص بالناس، فيمكن أن نقول إنه من المحال أن تخلو المعمورة من الفلسفة خلوا تاما، مثلما أنه من الممتنع أن تخلو من الصنائع العملية الطبيعية.

وإذا كان ذاك كذلك وكان جزء ما من المعمور قد عري من الصنائع، مثل الربع الجنوبي من الأرض، فإن الأرباع الأخرى لا تعرى منها، لأنه تقرر أن السكنى ممكنة في المنطقة المعتدلة. وإذن فيمكن أن توجد الفلسفة دائما في معظم أجزاء المعمور، كالإنسان يوجد عن إنسان والحصان عن حصان. وكهذا فمن هذه الجهة ليس العقل النظري كائنا ولا فاسدا. وبما أنه يمكن أن نتصور دوام النوع الإنساني ودوام العقل النظري، والفلسفة ملازمة له، فالفلسفة أزلية، وبالتالي فـ"الاتصال" يكون على هذا المستوى، مستوى الفلسفة أي العقل النظري كما سنرى.

وهكذا يقرر ابن رشد فكرة جديدة تماما بالنسبة لعصره، وهي أن الإنسان حيوان صانع بقدر ما هو حيوان عاقل. ليس هذا وحسب بل لقد هتك ابن رشد الاعتقاد اليوناني في أن الفلسفة خاصة بهم. وليست هذه أول مرة يقرر فيها فيلسوف قرطبة أن الفلسفة ليست خاصة باليونان وحدهم وأنها خاصية للنوع البشري كله، فقد أكد ذلك في المختصر الذي عمله لكتاب "السياسة" (الجمهورية) لأفلاطون، إذ رد دعوى هذا الأخير الذي ادعى أن الفلسفة خاصة باليونان[١٩].

(١٩) يقول ابن رشد تعقيبا على أفلاطون: "وهذا الرأي إنما يكون صحيحا لو أن جنسا من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية، وبخاصة النظرية منها. ويشبه أن يكون هذا هو ما كان يعتقده أفلاطون في اليونانيين. وقد نسلم أنهم، في الغالب، معدون بالطبع لقبول الحكمة، ولكن لا يلزم←

أما الإشكال الثالث ويتعلق بكون العقل الهيولاني ليس مادة ولا صورة فإن حله يتطلب تجاوز حصر الوجود في المادة والصورة، كما فعل أرسطو. وهذا ما قام به ابن رشد في إطار ما يسميه تواضعا منه "ما يقتضيه مذهب الحكيم". لقد ابتكر فيلسوف قرطبة نوعا رابعا من الوجود، ونوعا جديدا من العلاقة بين الماهية والوجود.

يقول فيلسوفنا، بكل صراحة اللغة وعنفها: يجب اعتبار العقل الهيولاني نوعا رابعا من الوجود. فكما أن الوجود المحسوس ينقسم إلى **مادة وصورة** فكذلك الموجود المعقول ينقسم إلى ما يشبه هذين: **شيء يشبه المادة وشيء يشبه الصورة**. وعلى هذا فالعقل الهيولاني ليس مادة ولا صورة، بل هو شيء يشبه المادة، أو يقوم مقام المادة لشيء يشبه الصورة، وهو العقل الفعال. ويضيف ابن رشد: وهذا التمييز ضروري لكل عقل مفارق يعقل غير ذاته، إذ بدون هذا التمييز لن يكون هاهنا تعدد في الصور المفارقة. وقد قيل في الفلسفة الأولى لاشيء بدون صورة بالقوة ما عدا المحرك الأول الذي لا يعقل إلا ذاته والذي وجوده وماهيته متطابقان. وأما بالنسبة للموجودات الأخرى فهناك نوع من الفرق بين الوجود والماهية. العقل الأول (الله) وجوده ماهيته وماهيته وجوده وهو لا يعقل إلا ذاته. أما العقل الهيولاني فهو ماهية ووجود: ماهيته، أنه "قوة" أو استعداد، أما وجوده فيتحقق عندما يصير عقلا بالفعل باتصال المعقولات به.

١٢- الاتصال..طريقه تعلم العلوم النظرية الفلسفية

اعترضتنا مسألة "الاتصال" في الفقرات الماضية مرارا، وقد نبهنا إلى ذلك في حينه. وقد حان الوقت الآن لنخصها بالقول الذي خصها به ابن رشد. فقد عرض فيلسوفنا لهذه المسألة بتطويل في سياق شرحه لقول أرسطو في "كتاب النفس": "وفي

=عن هذا أن ننكر وجود كثير من هؤلاء، أعني المعدين للحكمة، أمثال أولئك الذين كانوا في بلاد اليونان وما جاورها، وفي بلدنا هذا، أعني الأندلس، وفي الشام والعراق ومصر، وإن كان وجود ذلك في بلاد اليونان أكثر. وحتى لو قبلنا بهذا، فالأولى أن نقول في سائر الفضائل، إنه لا يمتنع أن تكون أمة من الأمم معدة بالطبع، على الأغلب، لفضيلة بعينها دون غيرها، كأن يكون الجزء النظري (من النفس: الحكمة) لدى اليونان أغلب، والغضبي (الشجاعة) عند الأكراد والجلالقة أقوى". ابن رشد. **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نفس المعطيات السابقة. المقالة الأولى. فقرة ٢٦.

الجملة يدرك الأشياء إدراك فعل. وسننظر أخيرا إن كان يمكن العقل، وهو في الجسم، إدراك شيء من مفارقات الأجساد"[٢٠]. ولم ينظر أرسطو في المسألة بل تركها معلقة فتضاربت فيها أقوال المشائين. و"**الاتصال**" كانت له أهمية خاصة في القرون الوسطى، فهو غاية المتصوفة ويبلغ عندهم تمامه في ما يسمونه "الحلول" أو "وحدة الوجود". أما عند الفلاسفة فـ"الاتصال" الذي يبحثون في كيفية حصوله يكون بالعقل، والعقل النظري بالذات.

يلاحظ ابن رشد أن ابن باجة قد اهتم كثيرا بهذه المسألة إذ كتب فيها رسالته "اتصال العقل بالإنسان" التي شرحها ابن رشد، كما يخبرنا بنفسه، وقد تعرض ابن باجة للمسألة نفسها في كتابه "النفس"، وفي نصوص أخرى. وقد اطلع ابن رشد على جميع ما كتبه ابن باجة في هذا الشأن، وهو يقدر جهوده في الموضوع تقديرا خاصا.

بدأ فيلسوف قرطبة بعرض وجهة نظر كل من ثاميسطيوس والإسكندر، فناقشهما وبين مواطن الضعف فيهما، ثم انتقل بعد ذلك إلى وجهة نظر ابن باجة فقدم عنها عرضا مطولا نقتطف منه ما يلي: يرى ابن باجة أن الاتصال يكون بالعقل الفعال عندما يتحد بالعقل بالملكة، أي بالعقل النظري. وقد استند في ذلك على المقدمات التالية: (١) المعقولات النظرية مخلوقة. (٢) كل ما هو مخلوق له ماهية. (٣) العقل قادر، بطبيعته نفسها، على انتزاع ماهية كل ما له ماهية. (٤) والنتيجة أن العقل قادر على تجريد المعقولات وماهياتها، وبذلك يصير عقلا يعقل بدون حاجة إلى ما له مادة، أي عقلا نظريا محضا فيحصل الاتصال بالعقل الفعال.

يناقش ابن رشد هذا الاستدلال فيلاحظ أن الصدق وعدم الصدق فيه يتوقف على الفصل في مسألة ما إذا كان مفهوم الماهية يقال على ماهيات الأشياء المادية وماهيات المعقولات المفارقة بنفس المعنى أم باشتراك الاسم فقط؟ وبعد أن يقرر أنه من الصعب الفصل في هذه المسألة فصلا نهائيا ينتقل إلى ما قرره ابن باجة في رسالته "اتصال العقل بالإنسان" من أن الفيلسوف، عندما يرقى إلى ذروة صعوده على سلم تعقل المعقولات فيعقل المعقول كمعقول، لا كماهية منتزعة عن مادة،

---

(٢٠) أرسطو. **كتاب النفس**. نفس المعطيات السابقة. ص ٧٨.

فيعقل المعقول المفارق، وذلك هو الاتصال. ويرى ابن باجة أن عملية الصعود هذه من اختصاص علم غير موجود بعد، هو جزء من العلوم الطبيعية. ويناقش ابن رشد سبب عدم قيام هذا العلم فينتهي إلى استحالة الجواب عن هذا الإشكال.

ومن هنا ينتقل فيلسوف قرطبة إلى عرض وجهة نظره الخاصة فيقول: بما أن العقل الذي فينا له فعلان أحدهما هو التصور، والثاني هو تجريد الصور من المواد وتصييرها معقولات بالفعل، بعد أن كانت معقولات بالقوة، فإنه من البين أنه يتوقف على إرادتنا، بمجرد ما نمتلك العقل بالملكة (=الأوليات البديهية الفطرية)، تصور كل معقول نريده وتجريد أي صورة نريدها. وهذا الفعل، أعني فعل تخليق المعقولات، هو سابق فينا على فعل التعقل كما قال الاسكندر. ولهذا قال إن العقل الذي فينا أحق أن يوصف بأنه فاعل، لا بالمنفعل، لأن العقل المنفعل هو للحيوان. وبسبب هذا الفعل، فعل التجريد بحسب إرادتنا، قال ثاميسطيوس إن العقل بالملكة مركب من العقل الهيولاني والعقل الفعال. وهذا ما جعل الإسكندر أيضا يعتقد أن العقل الذي فينا مركب أو شبه مركب من العقل الفعال والعقل بالملكة، لأنه يرى أن جوهر العقل بالملكة يجب أن يكون مختلفا عن العقل الفعال.

ويضيف ابن رشد قائلا وإذا تقرر: (١) أن العقل الذي فينا له هذان الفعلان: تصور المعقولات وتخليقها، وأن المعقولات تأتينا من طريقين إما طريق الفطرة أي البديهيات، وإما طريق الإرادة والتعلم. (٢) أن المعقولات التي نكتسبها بالطبع والفطرة هي بالضرورة آتية من شيء هو بالذات عقل ومجرد من المادة، وهو العقل الفعال، (٣) فالنتيجة أنه يجب، ضرورة، أن تكون المعقولات، التي نكتسبها انطلاقا من الأوليات البديهية، شيئا ناجما عن التلاقي بين هذه الأوليات والعقل الفعال. ذلك أننا لا نستطيع القول إنه لا دور لهذه الأوليات البديهية في وجود المعقولات المكتسبة، ولا القول إنها وحدها السبب الفاعل لها، لأننا قررنا أن الفاعل لها واحد وأزلي.

ولما كان الأمر كذلك فإن المعقول النظري هو بالضرورة شيء مخلوق، أوجده العقل الفعال والبديهيات، وإن هذا الإيجاد أو التخليق هو فعل يحدث بإرادتنا، على العكس مما هو عليه الأمر بالنسبة للأوليات البديهية. وبما أنه من الضروري في كل فعل، ينتج عن مركب من شيئين متميزين، أن يكون أحدهما بمثابة المادة أو الأداة والثاني بمثابة الصورة أو الفاعل، فإن العقل الذي فينا إما أن يكون تركيبه

من العقل بالملكة والعقل الفعال على نحو أن المبادئ الفطرية هي بمثابة المادة، والعقل الفعال بمثابة الصورة، وإما على نحو أن المبادئ الفطرية أداة والعقل الفعال سبب فاعل. والنسبة هي هي في الحالتين معا. والصعوبة التي تعترض هذا الطرح هي: كيف يمكن الجمع بين ما هو أزلي (العقل الفعال) وما هو غير أزلي (العقل بالملكة)، إذا قلنا إن العقل بالملكة ليس أزليا.

ولحل هذه الصعوبة يقرر فيلسوفنا أن القول بأن الأوليات البديهية هي كالمادة بالنسبة للعقل الفعال، أو كالأداة له، لا يلزم عنه ضرورة أن تكون المادة مادة، والآلة آلة، بالمعنى الحقيقي للكلمة. ذلك لأننا إنما أردنا المماثلة، على نحو ما، بين العقل الفعال والأوليات البديهية من جهة، وبين المادة والصورة من جهة أخرى. فمن هذه الجهة يمكن أن يدرك النحو الذي يكون به العقل الذي بالملكة بمثابة المادة والموضوع للعقل الفعال. هنا يخطو ابن رشد خطوة أخرى نحو تجاوز مفهومي المادة والصورة. إنه يأخذ النسبة بينهما كنسبة رياضية صالحة للاستعمال، دون اعتبار لمضمونهما الميتافيزيقي.

ويبقى أن نحدد الكيفية التي بها يتصل العقل الذي فينا بالمعقولات المفارقة ونوع العلاقة التي تقوم بينهما.

يقول ابن رشد: يتفق جميع الشراح على وجود هذه العلاقة. وما يضطرهم إلى ذلك هو أن المعقولات النظرية توجد فينا بفعل هذين العقلين: العقل بالملكة والعقل الفعال. غير أن الإسكندر وجميع من يقولون بفساد العقل الهيولاني لا يستطيعون بيان طبيعة هذه العلاقة. أما الذين يضعون أن العقل الذي يفعل فينا ليس شيئا آخر غير العقل بالملكة فهم مضطرون إلى القول بأن المعقولات النظرية أزلية. أما نحن الذين وضعنا أن العقل الهيولاني أزلي وأن المعقولات النظرية كائنة فاسدة حسب ما بينا، وأن العقل المادي يعقل الصور المادية والصور المفارقة، فمن البين أنه حسب هذا الوضع، أن مكان المعقولات النظرية والعقل الفعال مكان واحد، هو هو: أعني العقل الهيولاني. ويمكن أن نتبين هذا بمثال الوسط الشفاف الذي هو مكان للون والضوء في آن واحد وفيه يظهر اللون ويصيره مرئيا.

وهكذا يمكن القول إن العقل الفعال هو **بمثابة** الصورة، والعقل بالملكة هو **بمثابة** المادة؛ وهذا بناء على أن العلاقة التي بين الأشياء التي موضوعها (مكانها)

واحد والتي بعضها أكمل من بعض هي كعلاقة الصورة بالمادة. وبهذا المعنى نقول إن العلاقة بين الكمال الأول للمخيلة والكمال الأول للحس المشترك هي كالعلاقة بين الصورة والمادة. ومن هنا نستطيع أن نتبين الجهة التي منها يتصل بنا هذا العقل بآخرة (في نهاية الأمر)، والسبب الذي من أجله لا يتصل بنا في بداية الأمر. ذلك أنه يتبين مما قدمناه أن العقل الذي فينا بالفعل هو مركب من المعقولات النظرية والعقل الفعال، بحيث أن العقل الفعال هو كالصورة للمعقولات النظرية وأن هذه هي كالمادة له، وبذلك نستطيع خلق المعقولات حسب إرادتنا. ذلك لأنه لما كان ما يفعل به الشيء فعله الخاص به هو الصورة، ولما كنا نفعل بالعقل الفعال الفعل الخاص بنا، فيجب أن يكون العقل الفعال صورة لنا. وبما أن المعقولات النظرية نكتسبها بالصور الخيالية، والعقل الفعال متحد بالمعقولات النظرية، فإنه باضطرار يتحد بنا العقل الفعال باتحاده بالمعقولات النظرية.

وبين أنه عندما تكون جميع المعقولات النظرية حاصلة فينا بالقوة فالعقل الفعال متصل بنا بالقوة، وعندما تكون موجودة فينا بالفعل فهو يتحد بنا بالفعل، وأيضا عندما يكون بعضها متحدا بنا بالقوة وبعضها بالفعل فهو أيضا يتحد بنا بجزء منه ولا يتحد بنا بجزئه الآخر. وفي هذه الحالة الأخيرة نقول إننا نتحرك نحو الاتصال به. وعندما يتم تحركنا هذا ويبلغ تمامه يتحد بنا العقل الفعال من جميع الجهات. وبين أنه في حالة الاتحاد تكون نسبة العقل الفعال إلى الإنسان ونسبة العقل بالملكة إليه نسبة واحدة.

وعندما يتم هذا الاتحاد -أو الاتصال- فبالضرورة يعقل الإنسان جميع الكائنات بعقل هو له وخاص به، ويفعل في جميع الموجودات الفعل الذي هو خاص به، فعل التعقل. وذلك على نفس النحو الذي يعقل بواسطة العقل بالملكة، عندما يكون عقله متصلا بالصور الخيالية، جميع الموجودات بواسطة تعقل هو خاص به. فمن هذه الجهة يكون الإنسان كما قال ثاميسطيوس شبيها بالإله! ذلك أن الإله هو، على نحو ما، جميع الموجودات، وهو يعقلها جميعا على نحو ما كذلك. ذلك لأن الموجودات ليست شيئا آخر غير علمه (الإله) كما أن سبب الموجودات ليس شيئا آخر غير علمه. و"لعمري هذا النظام عجيب وهذا النوع من الوجود غريب".

ويختم ابن رشد قائلا: مما تقدم نرى أن جميع الشكوك والصعوبات قد تم التغلب عليها وأن الاتصال بالعقل الفعال ليس يختص به علم خاص، بل هو النتيجة الطبيعية لتعلم العلوم النظرية. ومن هنا يصير من المعقول تماما أن الناس يتعاونون في هذا المجال كما يتعاونون في العلوم الأخرى. ولكن بما أن هذا الاتصال هو نتيجة تعلم العلوم النظرية فهو بالضرورة يعرف انطلاقا من هذه العلوم وليس من علوم أخرى. ذلك أن المعقولات الخاطئة لا يمكن أن تكون جسرا للاتصال لأنها ليست مطابقة للطبيعة وليست غاية للطبيعة، كما أن الإصبع السادس ليس مطابقا للطبيعة و لا غاية لها فيه.

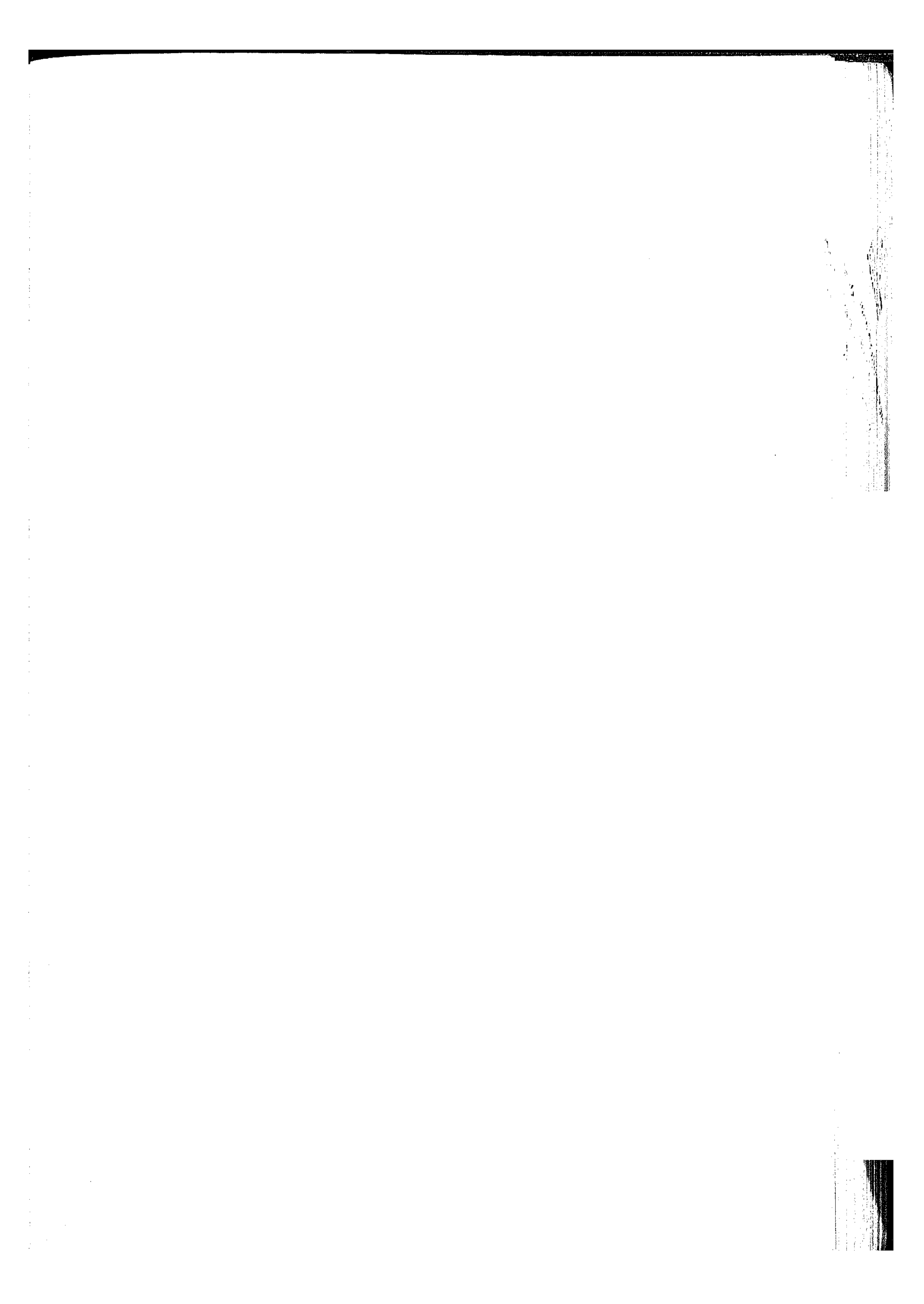
***

وبعد، فماذا يمكن استخلاصه من هذه الجولة التي قمنا بها في أعماق الفكر الرشدي؟

من الناحية الإيبستيمولوجية سجلنا عدة ملاحظات أبرزنا فيها كيف عمل ابن رشد على تطويع الجهاز المفاهيمي الأرسطي (المادة والصورة، القوة والفعل) وبالتالي تجاوز الثنائيات التي تحكمه إلى تصور تكاملي جديد للعلاقة بينها. وهذا النوع من التطويع ضروري، وإلا لما أمكن الخروج بشيء جديد.

أما من الناحية الميتافيزيقية فإن إلحاح فيلسوفنا على الدور الأساسي الذي للأوليات البديهية في عملية المعرفة، وأيضا في القول بخلود العقل الهيولاني كعقل للنوع الإنساني، إلحاح لا نملك معه إلا أن نتذكر نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية. كما أن ربطه الاتصال والسعادة القصوى بالمعرفة بحيث نقترب من الاتصال بمقدار اتساع معارفنا أمر يذكر بل يستبق مباشرة نظرية سبينوزا في الموضوع. أما إذا استحضرنا -في إطار هذه المقارنة- ذلك الفصل الذي أقامه ابن رشد بين الفلسفة، أي العلم، وبين الدين، فإننا لا نملك إلا أن نتذكر الفصل الذي أقامه "كانت" بين العلم والأخلاق! خصوصا إذا عرفنا أن اسم ابن رشد قد بقي حاضرا في الأوساط الفلسفية الأوربية إلى القرن الثامن عشر وأنه قد تردد مرارا في المراسلات التي جرت بين كانت وهردر.

ويجب أن يكون واضحا أننا لا نقصد بهذه المقارنات الانخراط في عملية التنويه الذاتي التي سادت في فكرنا العربي في العقود الماضية بالقول "سبقنا أوروبا في كذا وكذا...". ليس هذا ما قصدنا. ومع ذلك فلا شيء يمنعنا من أن نختم بهذه الصورة الشاعرية: لقد ركب ابن رشد على أكتاف أرسطو فأطل على الفكر الحديث. أما من سبقه من المشائين قبل الإسلام وبعده فقد بقوا جميعا يمشون خلف المعلم الأول مشدودين إلى ما قبله.



الفصل الثاني عشر

الاجتهاد في علم الفلك وعلم الطب

١- اهتمامات علمية مبكرة

تشير عدة معطيات إلى أن اهتمامات ابن رشد العلمية ترجع إلى المراحل الأولى من حياته، وربما كانت أسبق من انشغالاته الفلسفية. ويشير صاحب "الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام"، الذي سجل وجود أبي الوليد بمراكش في سنة ٥٤٨هـ، يشير إلى أن فيلسوفنا "اشتغل برصد النجوم، وروي أنه رأى كلفتين على وجه الشمس" وأثبت ذلك في "مختصر المجسطي"، كما يذكر له رسالة "في المثلثات الكروية".[1] وهذا ما يؤكده ابن رشد نفسه. ففي كتابه "تلخيص السماء والعالم" لأرسطو، في سياق عرض براهين هذا الأخير على كروية الأرض، كتب يقول: "ومن الدليل أيضا على أنها (الأرض) فلكية (=كروية) وأنها ليست بكبيرة، أنا إذا انتقلنا إلى ناحية القطب الجنوبي، ليس بكبير انتقال، ظهرت لنا كواكب في الفلك الأعلى لم تكن تظهر بعد: فإن الكواكب التي تحت الفرقدين تغيب في أرض مصر وأرض قبرس، وهي لا تغيب عند أهل الربع الشمالي، لا الغربي ولا الشرقي. وسهيل لا يظهر في بلادنا هذه التي هي جزيرة الأندلس إلا ما يحكى أنه يظهر في الجبل المعروف فيها بجبل سهيل. وهو يظهر في بلاد البربر، خلف البحر الذي بيننا وبينهم المسمى بالزقاق. وقد عاينت أنا بمراكش في عام ثمانية وأربعين وخمسمائة

(١) العباس بن إبراهيم . نفس المعطيات المذكورة.

كوكبا لا يظهر من هذه البلاد (الأندلس)، وذلك على الجبل المعروف بجبل درن فزعموا أنه سهيل"[٢]. ومن الجدير بالتذكير أن ابن رشد كان آنذاك في الثامنة والعشرين من عمره.

ومن الأرصاد الفلكية التي قام بها ابن رشد، قريبا من ذلك الوقت، ما ذكره في "تلخيص الآثار العلوية" لأرسطو في سياق نقده لرأي الإسكندر الإفروديسي في طبيعة المجرة والذي كان يقول إن المجرة جسم ناري. يقول أبو الوليد: "ولكن لو كانت المجرة جسما ناريا لوجب أن يعرض للكواكب التي في المجرة اختلاف منظر من ذلك الجسم، وكان يجب مثلا أن يرى الكوكب الذي في حافتها من جهة المشرق أهل المغرب في الحافة الثانية. وقد رصدت الكواكب التي فيه في بلاد شتى فظهر لها وضع واحد منها. وقد **نظرت أنا** إلى النسر الطائر (نجم) الذي في حافتها بقرطبة ومراكش، وبينهما من الطول والعرض كثير، فرأيته في البلدين على وضع واحد". وكان قد أشار إلى أرصاده هذه في كتابه "الجوامع" الذي ألفه سنة ٥٥٤هـ[٣]، مما يدل على أنها تمت أيضا في وقت مبكر؛ وربما كان ذلك في السنة المذكورة، التي كان خلالها في مراكش.

وكان ابن رشد متتبعا، وعن قرب، لأعمال الرصد التي كان يقوم بها معاصروه ومطلعا على المناقشات التي كانت تجري بينهم. من ذلك ما ذكره بصدد براهين أرسطو حول اختلاف المواضع المسكونة من الأرض باختلاف قربها وبعدها من الشمس. يقول أبو الوليد: "وقد يمكن أن تستدل على هذا بدلائل غير هذه، وقد ذكرنا نحن في ذلك طريقا من البيَان في "الجوامع الصغار" التي لنا. وهو لعمري طريق صحيح ومقدماته مأخوذة من الحس والقول. وقد أطال صاحبنا أبو عبد الرحمان بن طاهر القول في هذه المسألة، واستعمل في ذلك مقدمات كثيرة لا يخفى جنسها عند من ارتاض بالعلوم الطبيعية. لكن ما رام إثباته من ذلك حق هو لاشك فيه. وقد نازعه قوم من أهل زماننا، وقد تكلف هو الرد عليهم. وأقاويله في ذلك مشهورة بأيدي الناس. ولصاحبنا أبي بكر بن طفيل قول جيد في الاعتراض على

---

(٢) ابن رشد. **تلخيص السماء والعالم**. نفس المعطيات المذكورة سابقا. ص ٢٧٥.

(٣) ابن رشد. **تلخيص الآثار العلوية**. نفس المعطيات المذكورة سابقا. ص ٥٥-٥٦. وهامش رقم ٢.

المقدمات التي استعملها في ذلك البيان. وقد ناقضه هو، وهي كلها أو جلها أقاويل جدلية"[٤].

٢- اتجاهان في علم الفلك

كان هناك في تاريخ علم الفلك القديم اتجاهان، واحد رياضي يعتمد على وضع الفروض الحسابية والهندسية لتفسير الظواهر الفلكية كظواهر رياضية، أي دون الاهتمام بطبيعة تلك الظواهر ولا بالرابطة السببية التي تقوم بينها، وهو الاتجاه الذي سار فيه بطليموس وكرسه كتابه المجسطي الذي كانت له منزلة كبرى عند العرب وعند ابن رشد كذلك. أما الاتجاه الثاني فيهتم بالعكس من ذلك بطبيعة الأجرام السماوية وحجمها وعلاقة بعضها ببعض والعلاقة السببية بينها. وكان هذا هو اتجاه أرسطو.

ومع أن اتجاه بطليموس كان هو السائد والمعتمد لكونه كان تطبيقيا أكثر منه نظريا، فضلا عن أنه قدم الأساس الفلكي لنظرية الفيض التي شيدت عليها الأفلاطونية المحدثة نظريتها في اتصال العقل الإنساني بالقوى السماوية العليا وأقام عليها الفارابي وابن سينا فلسفتهما ومحاولاتهما التوفيقية بين الدين والفلسفة، فإن ابن رشد، الذي كان مسكونا بهاجس وحدة الحقيقة ويؤمن بصواب نظريات أرسطو لكونها تنتمي إلى نسق فكري يسكنه هو الآخر نفس الهاجس، لم يكن يرتاح إلى نظام بطليموس لأنه لم يكن يعكس وحدة الحقيقة في العلم بقدر ما هي متحققة في الطبيعة، فتولد لديه شعور عميق بضرورة الاجتهاد في هذا الميدان بهدف تحقيق التناسق والانسجام بين ما يعطيه العلم الطبيعي وما يعطيه علم الهيئة.

ولم تكن الشكوك التي أثارها ابن رشد على نظام بطليموس راجعة إلى مجرد ميله إلى أرسطو بل كانت مبنية على اعتبارات منهجية منطقية سليمة. ذلك أن الاتجاه الرياضي في علم الفلك الذي كان على رأسه بطليموس كان ينطلق من مقدمات توضع وضعا كفرضيات، فإذا أدت هذه الفرضيات إلى نتائج صادقة استنتج من ذلك صدق تلك المقدمات. وهذا ما لم يكن ليسلم به ابن رشد. ففي نظره، وهو

---

(٤) نفسه. ص ١١٧-١١٨.

الضليع في المنطق، أن صدق النتائج لا يقوم دليلا على صدق المقدمات، فكم من مقدمات خاطئة ركب الناس عليها نتائج مستقاة من الواقع والتجربة. وبعبارة أخرى يؤاخذ ابن رشد على أصحاب الاتجاه الرياضي أنهم يقتصرون في استدلالاتهم على منهج التحليل ولا يمتحنون ذلك بمنهج التركيب. ومن هذا المنطلق كان ابن رشد يشتكي من أن علم الفلك في زمانه لم يكن علما برهانيا لأن ما فيه، إذا كان يتفق مع الحسابات الفلكية، فإنه لا يتفق مع صورة العالم السماوي في كليته وطبيعته. ومن هنا اعتقاده أنه بالإمكان بناء وحدة الحقيقة في مجال الفلك ومجال العلم الطبيعي إذا تمت المزاوجة بين منهج التحليل والتركيب، بين الرياضيات ومعطيات العلم الطبيعي.[٥]

٣- طموح إلى "تصحيح" علم الفلك

ذلك ما كان يطمح إليه فيلسوفنا منذ شبابه. لقد كان ينوي مراجعة آراء بطليموس في الفلك بالرجوع إلى نظرية أرسطو والقدماء الذين سبقوه لعله يستطيع تشييد وجهة نظر في حركات الأفلاك تتسق مع ما يقرره العلم الطبيعي. قال في شرحه الكبير لـ "السماء والعالم": "ولعلنا إن أنسأ الله في العمر سنفحص عن الهيئة التي كانت في عهد أرسطو، فإنه يظهر أنه لم يكن فيها محال بحسب العلم الطبيعي، وهي الحركات التي يسميها أرسطو اللولبية"[٦]. لقد أضاف بطليموس ما يعرف بأفلاك التدوير لجعل حركات الكواكب أكثر استجابة لمقتضيات الحساب، ولم يكن ذلك يتوافق مع نظام الطبيعة ككل مما نتج عنه تعقيد كبير في النظام الفلكي.

ينتقد ابن رشد نظام بطليموس من هذه الجهة فيقول: "فالقول بفلك خارج المركز أو بفلك تدوير أمر خارج عن الطبع. أما فلك التدوير فغير ممكن أصلا وذلك

---

(٥) نبيل الشهابي. النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين. في: **أعمال ندوة ابن رشد**. كلية الآداب. الرباط. ١٩٧٨. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . بيروت. ١٩٨١. ص ٢٩٩.

(٦) ذكره جمال الدين العلوي في كتابه **المتن الرشدي**، نقلا من صفحات بقيت من مخطوط شرح "كتاب السماء والعالم". نفس المعطيات السابقة. ص ١٠٧. وذكره رينان في كتابه المذكور آنفا. ص ٩٠. نقلا عن ترجمة لاتينية لكتاب ابن رشد.

أن الجسم الذي يتحرك على الاستدارة إنما يتحرك حول مركز الكل لا خارجا عنه إذ كان المتحرك دورا هو الذي يفعل المركز، فلو كان هاهنا حركة دورا خارجة عن هذا المركز لكان هاهنا مركز آخر خارج عن هذا المركز فيكون هنالك أرض أخرى خارجة عن هذه الأرض، وهذا كله قد تبين في العلم الطبيعي (...) وليس فيما يظهر من حركات هذه الكواكب شيء يضطر ولا بد أن يوضع فلك تدوير ولا فلك خارج المركز. ولعله قد يغني عن الأمرين الحركاتُ اللولبية التي يضعها أرسطوطاليس في هذه الهيئة حكاية عن من تقدمه، فإن الظاهر من أمر أصحاب الهيئة قبل أبرخس وبطليموس أنهم كانوا لا يضعون لا فلك تدوير ولا فلك/ خارج المركز (...). فيجب أن يجعل الفحص من رأس عن هذه الهيئة القديمة، فإنها الهيئة الصحيحة التي تصح على الأصول الطبيعية، وهي مبنية عندي على حركة الفلك الواحد بعينه على مركز واحد بعينه وأقطاب مختلفة اثنان فأكثر، بحسب ما يطابق الظاهر". ويضيف ابن رشد قائلا: "وقد كنت في شبابي أؤمل أن يتم لي هذا الفحص. وأما في شيخوختي هذه فقد يئست من ذلك إذ عاقتني العوائق عن ذلك قبل. ولكن لعل هذا القول يكون منبها لفحص من يفحص بعد عن هذه الأشياء، فإن علم الهيئة في وقتنا هذا هي هيئة موافقة للحسبان لا للوجود"[٧].

ولم يخب أمل ابن رشد في من جاء بعده فقد تصدى تلميذه نور الدين أبو اسحق البطروجي (توفي بعد ابن رشد بنحو ست سنين، أي حوالي سنة ٦٠١ هـ)، للموضوع فحقق فيه إنجازا عظيما بحيث ظل الكتاب الذي كتبه في هذا الموضوع مرجع الآخذين بالاتجاه الطبيعي في أوربا إلى زمن كوبرنيك، مؤسس علم الفلك الحديث.

* * *

٤- لماذا "الكليات" فقط ؟

لننتقل إذن إلى مجال علمي آخر اهتم به ابن رشد منذ وقت مبكر: مجال الطب. ولنبدأ بالحديث عن تاريخ تأليف كتابه الأساسي في هذا المجال، كتاب

(٧) ابن رشد. **تفسير ما بعد الطبيعة**.نفس المعطيات المذكورة سابقا. ص ١٦٦٤.

"الكليات"، ليس فقط لكون تحديد هذا التاريخ مفيد ومهم في ذاته بل أيضا لأن البحث في هذا الموضوع يطلعنا على جوانب مهمة من سيرة ابن رشد وبعض شؤونه الشخصية سواء منها ما ورد في هذا الكتاب نفسه، أو ما يمكن ذكره كقرائن لترجيح تأريخ معين لتأليفه.

يخبرنا ابن رشد في هذا الكتاب أنه أصيب في شبابه بمرض في المعدة: ففي كتاب (أو باب) "حفظ الصحة"، وعند حديثه عن تدبير "الأمزجة التي عدم الاعتدال فيها في نفس أعضائها" مثل "أورام الحلق والرئة واللهاة وقروح الرئة وقروح الفم وانقطاع الأصوات والبهر"، ثم يضيف مباشرة: " وربما مال الفضل (=ما يخرج من الورم) إلى معدهم فأفسدها (...) وأصحاب هذه العلة يتجشئون جشأ حامضا كما عرض لي ذلك وأنا فتى فأكسب معدتي سوء مزاج لست أقدر على دفعه، وذلك أيضا مع سوء المعالجة لي في ذلك الوقت فإني ما كنت حينئذ حذقت شيئا من أعمال الطب"[٨].

نستفيد من هذا النص -علاوة على المرض- أن فيلسوف قرطبة لم يكن قد حذق "شيئا من أعمال الطب وهو فتى". وإذا كنا لا نستطيع أن نحدد متى بدأ في دراسة الطب فالغالب على الظن أنه فعل ذلك بعد أن تقدم أشواطا في دراسة الفلسفة، وبالخصوص المنطق والعلم الطبيعي، ليس فقط لأن أولى مؤلفاته في علوم الفلسفة كانت في هذين العلمين (مختصر المنطق ٥٥٢هـ وجوامع العلم الطبيعي سنة ٥٥٤هـ) بل أيضا لأن حضور هذين العلمين في تفكيره وهو يكتب "الكليات في الطب" كان حضورا قويا، إلى درجة يمكن القول معها إن ابن رشد كان يقرأ الطب عندما شرع في دراسته "محكوما" بما قرره أرسطو في "العلم الطبيعي". ومعلوم أن أرسطو قد درس بدن الإنسان، جسما ونفسا، في هذا إطار هذا العلم (كتاب النفس، كتاب الحاس والمحسوس...) وأنه بنى آراءه في الموضوع على ما كان متوافرا في عهده من معارف طبية خصوصا طب ابقراط Hippocrate. ومن هنا نستطيع القول إن

---

(٨) ابن رشد. كتاب الكليات في الطب. تحقيق سعيد شيبان و عمار الطالبي. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ١٩٨٩. ص ٣٣٣. هذا ويبدو أن المرض الذي عانى منه ابن رشد هو انفساح فتحة المريء على المعدة، أو قِصر المريء نفسه. وهذا مرض مزمن يرجع إلى الخلقة.

دراسة ابن رشد للطب كانت في مرحلة نضجه الفكري وأنه قرأ المراجع التي اعتمدها في كتابة كتابه "الكليات"، قراءة باحث وناقد وربما ومؤلف في نفس الوقت. أما المراجع التي اعتمدها فهي تلك التي يذكرها باستمرار وهي مؤلفات جالينوس والرازي وأبي مروان ابن زهر إضافة إلى أرسطو.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يخبرنا فيلسوف قرطبة في الكتاب نفسه – كتاب الكليات– أنه لم يكن قد زاول الطب كطبيب وأنه لم يكتسب التجربة والخبرة التي تسمح له بالخوض في الطب التجريبي التطبيقي، وأنه لذلك اقتصر على "الكليات"، أي الطب النظري أو ما هو "علم" في الطب، باعتبار أن العلم هو المعرفة المصاغة في قوانين وأن هذا يكون في الكليات وليس في الجزئيات؛ وكان أرسطو قد قرر أن "لا علم إلا بالكلي". يقول ابن رشد بصراحة وأمانة علمية نادرة، في سياق حديثه عن معالجة الحمى وما يوصف في شأن نوع نوع منها لشخص شخص: إن ذلك إنما يكون "بحسب ما يستفيد (الطبيب) من القوة التجريبية، فإن ما وصف من ذلك بالقول ليس يوقف منه على المقدار الذي ينبغي أن يستعمل من ذلك في شخص شخص، بل إنما ذلك إلى القوة الفكرية التجريبية. ولذاك [ما] كانت هذه الصناعة تحتاج بعد حصول الأمور الكلية التي فيها إلى التجربة التي تحصل منها مقدمات جزئية تستعمل في شخص شخص. وليس يمكن أن تكتب هذه المقدمات في كتاب، إذ كانت غير متناهية. وهذا الجزء من الطب هو الذي أرى أنه يعوقني عن الكمال في هذه الصناعة. وذلك أني لم أزاولها كبير مزاولة اللهم إلا في نفسي أو في أقرباء لنا أو أصدقاء. ولم أكن أيضا أتولى علاجهم بل كنت أتصفح ما يعرض لهم من التغايير عند معالجة الأطباء لهم، في وقتنا، الذين هم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة، ما خلا هؤلاء القوم بني زهر، وبخاصة أبا العلاء وابنه أبا مروان، هذا المعاصر لنا، فإن هؤلاء القوم كما قلنا هم على الطريقة الطبية"[٩].

يفيدنا هذا النص ثلاثة أشياء على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لموضوعنا:

١– أنه لم يزاول مهنة الطب، وأنه لذلك ليست لديه الخبرة الكافية للخوض في الأمور الجزئية، ولذلك اقتصر على التأليف في "الكليات". وفي نص آخر ورد قبل

---

(٩) نفسه. ص ٣٥٨–٣٥٩.

النص المذكور ينبه ابن رشد قارئه إلى هذا الطابع "الكلي" لكتابه واعدا بالتأليف في "الجزئيات" عندما يسمح له الوقت بذلك. يقول: "فقد قلنا في الأمراض والأعراض، ووفينا أسباب جميع ذلك بحسب ما ظهر لنا أنه كاف في غرضنا في الإيجاز، فإن هذا الكتاب إنما قصدنا فيه أن نجعله كالدستور والقانون لمن أحب أن يستوفي أجزاء الصناعة على هذا التقسيم والترتيب. وبالجملة فنسبته إلى الصناعة (الطبية) يشبه أن تكون اسطقسات (عناصر أولية) الصناعة إلى الصناعة. فكما أن الزواقين إنما يرسمون أولا الصورة التي يقصدون تصورها ثم يملئون تلك الرسوم بالأصباغ والألوان حتى تحصل تلك الصورة على الكمال الأخير، كذلك حالنا نحن في هذا الكتاب". ثم يضيف: " فإن فسح الله في العمر، وأفرج عن ضيق الوقت، فسنكتب في هذه الصناعة كتابا نحتذي به هذه القوانين التي سلكناها هنا، يكون مستوعبا لجميع أجزاء الصناعة"[١٠]. ويؤكد ابن رشد هذا المعنى في خاتمة الكتاب حيث نقرأ ما يلي: "فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه. وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء مرض مرض من الأمراض الداخلة على عضو عضو من الأعضاء(...) حتى نجمع في أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمور الجزئية، فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن، إلا أنا نرجئ هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغا لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك". ثم ينصح قارئه الذي يريد معرفة بالطب التجريبي بالرجوع إلى "الكتاب الملقب بـ "التيسير" الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه، وهو كما قلنا كتاب، الأقاويل الجزئية التي قيلت فيه شديدة المطابقة للأقاويل الكلية"[١١].

٢- أما المسألة الثانية التي نريد مناقشتها على ضوء هذه النصوص فيمكن طرحها من خلال السؤالين التاليين: لماذا الكتابة في "الكليات" في الطب قبل أخذ العدة للكتابة في "جزئياته" أيضا؟ ثم ما عسى أن تكون الشواغل التي صرفت ابن رشد عن تخصيص ما يكفي من الوقت لهذا الموضوع؟

(١٠) نفسه. ص ١٥٠.

(١١) نفسه. ص ٤٢٢.

أما عن السؤال الأول فيمكن القول، مبدئيا، إن الدافع إلى كتابة "الكليات" هو ما لاحظه ابن رشد من انحطاط في المهنة في عصره: فقد رأيناه يقول عن أطباء زمانه بأنهم "أبعد خلق الله عن هذه الصناعة"، ماعدا بني زهر؛ كما رأيناه يرجع بعض المسؤولية في المرض الذي يعاني منه على صعيد الجهاز الهضمي إلى "سوء المعالجة" التي لقيها من الأطباء يوم كان ما يزال شابا لا يفقه في الطب. وبهذا يكون الدافع له إلى البدء بـ "الكليات"، وبدون انتظار هو إنقاذ الطب، وهذا ما تؤيده العبارة التي أنهى بها كتابه حيث يقول: "وبالجملة: من يحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في نفس العلاج والتركيب". ولابد من أن نضيف إلى ذلك أن الاتجاه العام الذي غلب على تفكير ابن رشد في كافة الميادين والمجالات التي ألف فيها، هو "الكليات"، أو ما عبر عنه أيضا بـ "الأقاويل العلمية"، وهذا شيء مفهوم من فيلسوف يعتبر المعرفة البرهانية العلمية هي وحدها الجديرة بأن تكون لها "الرئاسة" على الأنواع الأخرى من المعرفة.

أما السؤال الثاني الذي يطرح "الشواغل" التي كانت تأخذ عليه كل وقته يوم كان يكتب "الكليات" والتي جعلته يعتذر، كما رأينا، بالقول: "...إلا أنا نرجئ هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغا، لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك"، فهذا موضوع لا يمكن الجزم فيه بشي ما لم نحدد تاريخ كتابته لـ "الكليات". وتلك هي المسألة الثالثة التي نريد البحث فيها من خلال هذه النصوص وغيرها.

٥- "الكليات" كـ "الضروري في..."

٣- يجمع المهتمون بفهرسة كتب ابن رشد وتحديد تواريخها من الباحثين المعاصرين، مستشرقين وعربا، على أن تاريخ كتابة ابن رشد لـ"الصياغة الأولى" من هذا الكتاب هو سنة ٥٥٧هـ لا بعدها، مستندين في ذلك إلى عدة قرائن، أقواها كون ابن رشد يذكر صديقه الطبيب الكبير المشهور أبا مروان بن زهر مرارا ويصفه، كما رأينا، بقوله "هذا المعاصر لنا"، ويقول إنه استعار منه كتابه "التيسير" في الطب التطبيقي ويحيل إليه، **دون أن يترحم عليه**، مما يدل على أن ابن رشد كتب كتابه

قبل وفاة أبي مروان[١٢]. غير أنه يمكن التشكيك في هذه القرينة من جهتين: أولهما أن ابن رشد لم يترحم على غيره ممن فارقوا الحياة وذكرهم في الكتاب نفسه. ثانيهما أنه ليس من عادة ابن رشد الحرص على الترحم على كل من ذكره من الذين فارقوا الحياة، وهو لا يفعل ذلك إلا في أحوال قليلة لا يمكن استخلاص أية قاعدة منها تحكم سلوكه في هذا الصدد. ولو كان من عادته ذلك لأضاف عبارة الترحم في الصياغة الأخيرة لكتابه التي يرجع بها البعض إلى ما بعد سنة ٥٨٣هـ[١٣].

ونحن نرى أن أقوى قرينة يمكن أن يستنتج منها أن الكتاب ألف في وقت مبكر من حياة ابن رشد، وقبل سنة ٥٥٨هـ، تكمن فيما ورد فيه من أنه لم يزاول الطب إلا في نفسه وفي الأقرباء والأصدقاء، وأنه حتى هؤلاء لم يكن يتولى علاجهم بل يقتصر على نوع من المراقبة (انظر نص كلامه أعلاه). وبما أنه لم يشر إلى مهمته كطبيب للخليفة أبي يوسف يعقوب ولا إلى كونه كان بمثابة المستشار الطبي في البلاط كله، فقد يدل ذلك أنه كتب هذا الكلام قبل أن يتولى هذا الخليفة الحكم عقب وفاة أبيه سنة ٥٥٨ هـ. يقوي هذه القرينة عندنا ما ذكره في رسالة له في "الترياق" حيث نقرأ له ما يلي: "وقد تكلمت مع أصحابنا المشاهير في الطب، رحمة الله عليهم، من المتولين علاج أبناء الخليفة، ألا يشيروا عليهم باستعمال الترياق في حفظ صحتهم وأخذه على الدوام فلم يفعلوا، فاضر ذلك كثيرا بمن داوم استعماله منهم"[١٤]. وبما أنه لم يذكر هذا في كتابه "الكليات" عند حديثه عن "الترياق"، مع أنه حرص في الكتاب على ذكر مثل هذه الاجتهادات الشخصية،[١٥] وبما أن ما ورد في هذه الرسالة في موضوع الترياق متقدم كثيرا على ما ذكره عنه في

---

(١٢) انظر مثلا: جمال الدين العلوي. "المتن الرشدي". نفس المعطيات المذكورة سابقا. ص ٥٩.

(١٣) وذلك بناء على أن مخطوط غرناطة الذي أرخه ناسخه بسنة ٥٨٣هـ والذي يقول فيه إنه قارنه مع نسخة المؤلف هو النسخة الأولى من الكتاب. إذ من المفروض أن تكون نسخة المؤلف هي الصياغة الأخيرة. وبما المخطوطات الأخرى تختلف عن نسخة غرناطة وتزيد عليها فمن المفروض إن إعادة صياغة الكتاب جرت بعد سنة ٥٨٣هـ.

(١٤) رسالة في الترياق. ضمن "تلخيصات ابن رشد لجالينوس". نفس المعطيات السابقة. ص ٢٥٣.

(١٥) من ذلك فيما يتعلق بـ "الترياق" قوله، تعقيبا على رأي ابن سينا في الموضوع، "أما أنا فقد كنت أرى أن أزيد أدوية كثيرة في الترياق لم تكن مشهورة في ذلك الزمان، أو كانت غير أنهم أغفلوها...". نفس المعطيات.ص ٣١٤.

"الكليات"، فيكاد يكون من المؤكد أنه كتب "الكليات" قبل بدء عمله في البلاط الموحدي كطبيب ومستشار طبي. لنضف إلى ذلك كونه يشير في هذا الكتاب (الكليات) إلى أنه لم يكن بعد قد لخص مقالات أرسطو في الحيوان[١٦]، ونحن نعرف أنه فعل ذلك سنة ٥٦٥هـ وإذن فـ"الكليات" ألف قطعا قبل هذه السنة.

جميع القرائن إذن تشهد أن ابن رشد كتب "الكليات" في وقت مبكر مما يرجح القرينة الأولى المتعلقة بعدم ترحمه على أبي مروان ابن زهر المتوفى كما قلنا سنة ٥٥٧هـ. والسؤال الذي ينبغي طرحه الآن هو: ما هو الشغل الذي شغل ابن رشد على الانكباب على المسائل الطبية الجزئية. إنه بدون شك "الشغل" الرسمي في البلاط الموحدي بعد أن تولى الخلافة صديقه الأمير المتنور أبي يعقوب يوسف.

وهاهنا مناسبة للعودة إلى طلب ابن طفيل من ابن رشد باسم هذا الأمير "تلخيص" كتب أرسطو وتقريب أغراضها ليفهمها الناس، وهو الطلب الذي قلنا إنه كان قبل تولي هذا الأمير الخلافة، وأن كتابه "جوامع كتب أرسطو في العلم الطبيعي" الذي أرخ الفراغ من تأليفه بسنة ٥٤٥هـ كان استجابة أولية له[١٧]. وإذا نحن لاحظنا أن الفترة التي تمتد من ٥٤٥ إلى ٥٥٨ هـ لم تشهد[١٨] ظهور أي كتاب لفيلسوفنا جاز لنا أن نستنتج أن ابن رشد كان مشغولا في هذه المدة بتأليف كتاب "الكليات" وأنه ربما كان يفكر في الكتابة في الطب قبل ذلك، أي قبل أن "يطلق سراح" الفلسفة من طرف هذا الأمير، وبالتالي فمشروع كتاب "الكليات" كان يندرج ضمن التأليف المباح والذي أنجز فيه ابن رشد كتبه الأولى: المختصر في المنطق، والمختصر في النحو، والمختصر في أصول الفقه والتي اقتصر فيها على ما سماه بـ"الضروري من الأقاويل العلمية". ومن هذه الزاوية يبدو كتابه "الكليات" بمثابة: المختصر في الطب الذي يتضمن الأقاويل العلمية وحدها.[١٩]

---

(١٦) ابن رشد. الكليات. نفس المعطيات السابقة. ص ٧٠.

(١٧) راجع الفصل الثاني.

(١٨) يقترح جمال الدين العلوي عام ٥٥٦ هـ كتاريخ لـ"جوامع ما بعد الطبيعة". وهذا مجرد اقتراح.

(١٩) هناك احتمال كبير في أن يكون ابن رشد قد ألف كتابه هذا بطلب من شخصية رسمية في الدولة الموحدية. فقد وجدت مقدمة تفيد هذا في إحدى مخطوطات الكتاب. وسنعود إلى هذه المسألة في الطبعة التي يتم الآن إعدادها ضمن المشروع الذي نشرف عليه.

على أن ربط كتاب "الكليات" بـ "جوامع العلم الطبيعي" له ما يبرره من داخل الكتاب نفسه: فلقد قرأ فيه فيلسوف قرطبة الطب من منظور العلم الطبيعي، كما أشرنا إلى ذلك قبل وكما سنبين الآن، وقد حان الوقت للتعريف بمضمونه.

٦- التأسيس العلمي للطب

والحق أننا قد لا نجانب الصواب إذا نحن قلنا إن كتاب "الكليات في الطب" هو استمرار، على صعيد اتجاه التفكير والأرضية المعرفية، لـ "جوامع العلم الطبيعي"، فابن رشد يؤكد مرارا على أن ما يجعل الطب علما هو أنه يستقي مبادئه من العلم الطبيعي. والعلم الطبيعي في المنظومة الأرسطية هو النموذج العلمي لكل علم.

يستهل ابن رشد كتابه الذي بين أيدينا بمقدمة تذكرنا بشكلها ومضمونها بالمقدمات التي استهل بها جوامعه ومختصراته. يقول: "الغرض في هذا القول أن نثبت هاهنا من صناعة الطب جملة كافية على جهة الإيجاز والاختصار تكون كالمدخل لمن أحب أن يستقصي أجزاء الصناعة، وكالتذكرة أيضا لمن نظر في الصناعة، ونتحرى في ذلك الأقاويل المطابقة للحق، وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة". وواضح أن ما يعنيه ابن رشد بـ"الأقاويل المطابقة للحق" هو نفس ما عبر عنه في مختصراته وجوامعه بـ"الأقاويل العلمية"، والمقصود ما تقرر في العلم الطبيعي. أما قوله "وإن خالف ذلك أهل الصناعة" فواضح أنه يعني به ما جرى عليه الأطباء أصحاب الكنانيش في زمانه، والذين قال عنهم كما رأينا: "إنهم أبعد خلق الله عن هذه الصناعة"، باستثناء بني زهر.

بعد هذا يعرف ابن رشد الطب بقوله: "إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان". ثم يضيف: "فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولابد، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب، ثم ينتظر حصول غايتها، كالحال في صناعة الملاحة وقود الجيوش". بعد ذلك يأخذ ابن رشد في تحديد أقسامها كعادته تحديدا منطقيا لينتهي إلى القول: "وإذا كان

ذلك كذلك فباضطرار ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى: الجزء الأول تذكر فيه أعضاء الإنسان التي شوهدت بالحس، البسيطة والمركبة. والثاني تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها. والثالث المرض وأنواعه وأقسامه. والرابع: العلامات الصحية والمرضية. والخامس: الآلات وهي الأغذية والأدوية. والسادس: الوجه في حفظ الصحة. والسابع الحيلة في إزالة المرض".

ويشرح ابن رشد الاعتبارات التي جعلته يصنف أجزاء صناعة الطب هذا التصنيف فيقول: "ونحن نقصد في ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة، إذ كانت هي القسمة الذاتية لها. ولما كانت الصنائع الفكرية أحد ما يتسلم فيها هي الموضوعات والمبادئ، سواء كانت الموضوعات والمبادئ بينة بنفسها أو مما شأنها أن تتبين في صناعة أخرى، وجب أن نعرف أولا الصنائع التي تتسلم عنها هذه الصناعة كثيرا من مبادئها، ثم بعد ذلك نشير إلى القول في جزء جزء منها، فنقول: إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي، وبعضها عملية، وهذه منها صناعة الطب التجريبية ومنها صناعة التشريح. أما العلم الطبيعي فإنه تتسلم منه كثيرا من أسباب الصحة والمرض ولاسيما الأسباب القصوى كالأسطقسات وغيرها. وأما صناعة الطب التجريبية فإنها تستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية فإن الذي يدرك منها بالقياس نزر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية (الاستدلالية) أن تعطي أسباب ما أوجدته الصناعة الطبية التجريبية. وأما صناعة التشريح فإنها تتسلم منها كثيرا من أجزاء موضوعاتها".

ويوضح ابن رشد ما تتسلمه صناعة الطب من العلم الطبيعي فيقول: "وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب: إذ كان بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع، لكن يفترقان: فإن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هما أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيها من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا. ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة، وحينئذ يمكن أن يوجدها في المواد: فإن الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب. فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد

تلك الكليات في المواد وذلك كالحال في الصنائع العملية التي تستعمل الروية". ثم يناقش التعاريف التي عرف بها الطب والتي لم يراع فيها هذا التمييز بين العلم الطبيعي والطب العملي التجريبي فيبين فسادها لينتقل بعد هذه المقدمة إلى الجزء الأول وهو "كتاب تشريح الأعضاء".

وغني عن البيان القول إننا لا نستطيع أن نتتبع هاهنا ما يقوله ابن رشد في هذا المجال ولا أن نقدم ملخصا له: فالكتاب من الحجم الكبير ٤٢٠ صفحة وهو يتناول الصحة والمرض في إطار فضاء فكري وعلمي يختلف تماما عن فضاء العلم المعاصر، وأيضا بمفاهيم ومصطلحات لم يعد لها وجود في لغة العلم اليوم. ولذلك سنقتصر على إشارات إلى ما هو حي في الكتاب أو يكتسي نوعا من الطرافة.

٧- ما بقي حيا في الكتاب: الإيمان بالتقدم

لعل أبرز ما يفرض نفسه علينا كعنصر حي في الكتاب، وبالتالي في فكر ابن رشد، تأكيده على الطابع التراكمي الذي يميز المعرفة البشرية، والعلمية منها خاصة. وهكذا فعندما يتعرض ابن رشد لظاهرة التنفس يقول: "إن أشهر الأعضاء منفعة في هذا الفعل هي الرئة، وذلك أنها إذا انبسطت جذبت الهواء إلى داخل وإذا انقبضت دفعته إلى خارج، وبالجملة فمما لا يشك فيه أنها الآلة الخاصة بهذا الفعل. لكن مما فيه موضع نظر: هل حركتها هذه الحركة التي بها يكون إدخال الهواء وإخراجه تابعة لحركة الصدر من غير أن يكون لها في نفسها حركة، أم حركة الصدر في التنفس شيء مصاحب لحركتها وكأنه معين لها" ؟ ثم يعرض لرأي جالينوس الذي يقول ليس للرئة حركة تخصها وأن حركتها إنما هي تابعة لحركة الصدر "وأن حركة التنفس الذي على المجرى الطبيعي إنما تكون بالعضلة العظمى التي تسمى الحجاب، وهي الفاصلة بين الأعضاء الفوقية والسفلية، ويرى أن أخص منافع هذا العضو هو هذا الفعل"، يعني التنفس. ثم يضيف قائلا: "وأما في وقت أرسطو فلم يكن وقف من منفعة هذا العضو على شيء سوى أنه حاجب بين الأعضاء الرئيسية، وبين الأعضاء التي تطبخ الغذاء" (=المعدة والأمعاء وجميع ما يساهم في عملية هضم الغذاء وتمثله). ويعلق على ذلك قائلا: "وليس مثل هذا

بنكير: فإن الحال فيما يدرك بالتشريح كالحال فيما يدرك من حركات الأجرام السماوية. وجالينوس مع أن في زمانه كانت هذه الصناعة أكمل شيء، يقول: إنه ليس يمتنع أن يقف غيري من هذه الأشياء على ما لم أقف". ويعلق ابن رشد قائلا: "وكما أن من شأن من أدرك في علم الهيئة حركة زائدة أن يضيفها إلى ما أدرك المتقدم، كذلك ينبغي في هذه الأشياء هاهنا"[٢٠].

وبعد أن يناقش وجهة نظر كل من جالينوس وأرسطو ينتهي إلى التوقف عن تأييد وجهة نظر أحدهما ضدا على وجهة نظر الآخر، ويقول: "ويشبه أن لا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المطالب. لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير ممتنع أن تلوح هاهنا أشياء فيما بعد يمكن منها الوقوف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا"[٢١]. وهذا تعبير عن وعي عميق بالطبيعة المؤقتة للحقيقة العلمية، وهو شيء لم يصبح قناعة علمية إلا في العصر الحديث. ويكرر هذا المعنى في سياق آخر فيقول: "فهذه هي الدستورات التي يمكن أن يجرى عليها في هذه الصناعة، وهي وإن كانت غير وثيقة فليس يمكن غيرها. وليس ينبغي لذلك أن يهمل القول فيها، بل ينبغي أن يتكلم في كل شيء بحسب ما يمكن في ذلك الشيء، كما يقول ذلك أرسطو"[٢٢]. ومع أنه يتخذ من أرسطو مرجعيته الأولى في المسائل المنهجية المنطقية وفي العلم الطبيعي كذلك فإنه يصرح بأن جالينوس في ميدان الطب هو المرجع الأول. يقول: "ونحن نذكر هاهنا من الأدوية أشهرها، ومن الأشهر ما شهد به جالينوس فإنه الرجل الموثوق والمجرب في هذه الصناعة، وغيره إنما مثله معهم كما يقول هو كمن ينادي على الشيء بصفاته فإذا أبصره لم يعرفه". ولم يجعل من جالينوس، رغم هذا، الرجل الذي تنتهي عنده المعرفة الطبية، بل يقرر أن "الأدلة والسبارات التي أعطاها جالينوس ومن تبعه من الأطباء نزرة يسيرة بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال هاهنا"[٢٣].

---

(٢٠) نفسه. ص ٨٤.
(٢١) نفسه. ص ٨٥.
(٢٢) نفسه. ص ٢٣٨.
(٢٣) نفسه. ص ١٣٧.

ومما يدخل في هذا الإطار كون ابن رشد كان على وعي تام بحدود المعرفة الطبية وبكونها معرفة بما حدث وأنها يصعب أن يقف بها الإنسان عما سيحدث. يقول: "وينبغي أن تعلم أنه لا سبيل إلى الوقوف في هذا العلم على إمكان مرض يحدث أو لا إمكانه مما لم يشاهد إلا بطريق تخميني، وذلك في الأكثر. بل سبيل جميع الأمراض هاهنا أن تثبت بالحس والمشاهدة، ثم تعطى فيها الأسباب"(٢٤). وكان قد سبق أن شرح العوامل والأسباب التي تفعل فعلها في الظاهرة الطبيـة، من صحة ومرض، فأبرز انقسامها إلى "الأسباب التي من خارج بدن الإنسان" و"الأسباب التي من داخل" هذا البدن، وأن الظاهرة الطبية هي نتيجة لتفاعل هذه الأسباب الداخلية والخارجية.(٢٥)

ولا نحتاج هنا إلى التأكيد على الطابع العلمي الصرف لكتاب "الكليات"، فهو يخلو تماما من أي شيء ينتمي إلى السحر والنظرة السحرية التي نجدها بهذه الدرجة أو تلك في كتب الطب القديمة التي كانت تعزو كثيرا من الأمراض إلى قوى خفية، فهو يعترض على ابن سينا الذي نسب إلى القمر التأثير على الإنسان، صحته ومرضه، مذكرا بأن هذا القول ليس من صناعة الطب بل هو من صناعة التنجيم. وينتقد ابن رشد الكندي انتقادا عنيفا لكونه ذهب في موضوع "الأدوية المتجانسة القوى" إلى إدخال النسب الحسابية والموسيقية في تركيب الأدوية مبتعدا بذلك عن التقيد بالتجربة، فانساق معه كثير من الأطباء وصاروا يقولون بنوع من السلسلة الهندسية في نسب الكيفيات الأربع، الحار والبارد واليابس والرطب في تركيب الأدوية. ويقول ابن رشد: "وهذا كله تخبط، والذي أوقعهم أولا في هذا التخبط إنما هو الرجل المعروف بالكندي. وذلك أن هذا الرجل كتب مقالة أراد فيها أن يتكلم في القوانين التي بها يعرف طبيعة الدواء المركب فخرج إلى التكلم في صناعة العدد وصناعة الموسيقى على جهة ما يعرض لمن ينظر في الشيء النظر الذي بالعرض، وأتى هذا الرجل في ذلك الكتاب بهذيانات وشناعات وجعل يقول إن

---

(٢٤) نفسه. ص ١٤٨.

(٢٥) نفسه. ص ١١٢. قارن ما قاله بهذا الشأن في القضاء والقدر في هذا الكتاب. الفصل السابع. فقرة ٦.

نسبة الدرجات الأربع من درجات الأدوية هي نسبة الأضعاف، حتى تكون الدرجة الرابعة ستة عشر ضعفا" الخ[٢٦].

٨- دور المرأة في عملية التناسل

ومن المناقشات الطريفة التي تدخل فيها ابن رشد معتمدا على تجربته الخاصة، كما كان شأنه في علم الفلك، مسألة دور كل من المرأة والرجل في تكون الجنين. ذلك أن جالينوس كان يرى أن السائل الذي يخرج من رحم المرأة له نفس الدور الذي لمني الرجل في تكون الجنين، بينما كان أرسطو يرى أن ما يفرزه رحم المرأة من سوائل لا دور له في الحمل وأن مني الرجل هو وحده الذي يرجع إليه الجنين. ويقول ابن رشد: "وأما أنا فمذ سمعت كلام أرسطو لم أزل أتعمد جس ذلك فوجدت التجربة صحيحة، وألفيت أكثر الحمل الذي بهذه الصفة إنما يكون بالذكورة. وسألت النساء عن ذلك فأخبرنني أيضا بذلك، أعني أنهن كثيرا ما يحملن دون أن تكون منهن لذة". ومعلوم أن الطب القديم لم يكن قد اكتشف بعد أن عملية الحمل هي نتيجة لقاح بين مني الرجل وبويضة تسقط في رحم المرأة من المبيض. ولذلك كان عدم شعور المرأة بلذة الجماع يعني عدم خروج المني منها كما يخرج من الرجل حين اللذة. وبعد مناقشة للمسألة على أساس المفاهيم العلمية التي كانت في ذلك الوقت يقرر ابن رشد أن "مما يشهد أن مني المرأة ليس هو هيولى (مادة للمولود) أن نساء كثيرة يحملن دون أن ينزلن بالمني كما قلنا. وأيضا فإنا نجد الرحم تقذف بالمني إلى خارج وتجذب مني الرجل إلى داخل، وهذا كله مما يدل على أن مني المرأة رطوبة فضلية تسيل عند اللذة كما يسيل اللعاب من فم الجائع المبصر للطعام. ومن الدليل عندي على أن مني الرجل يتنزل منزلة الفاعل أن الأعضاء لما كانت إنما تغتذي بالحرارة الغريزية القلبية، وكانت هذه الحرارة هي الآلة الأولى للنفس الغاذية وجب ضرورة أن تكون هي الآلة الأولى للقوة المكونة، فلذلك ما يلزم ضرورة أن يكون في مني الرجل أو في الدم الذي في الرحم جزء كبير

(٢٦) نفسه. ص ٣١٢.

من هذه الحرارة الغريزية موجودا بالفعل، وليس يمكن أن يكون هذا إلا في المني لموضع الحرارة والرطوبة الموجودة فيه"[٢٧].

لنختم هذه الملاحظات بما يقرره ابن رشد من جواز التداوي بـ"الشراب". لقد ذكر الخمر مرارا كدواء لعدة أمراض خصوصا منها ما يتطلب علاجه نوعا من التخدير. فيقرر أنه: "ليس هاهنا شيء يقوم مقام الشراب، وإن كانت الشريعة قد حرمته، فإن صاحب هذه الحال في معنى الميتة للمضطر"[٢٨]. ويفصل القول في الموضوع في رسالته في الترياق فيقول: "وفي هذه الحال يرجع الطبيب إلى الفقيه من جهة، والفقيه إلى الطبيب من جهة. أما رجوع الفقيه إلى الطبيب فمن جهة أن الفقيه يأخذ من الطبيب مقدار الاضطرار فيحلل أو يحرم لقوله تعالى: "وقد فصل لكم ما حرم عليكم، إلا ما اضطررتم إليه"(الأنعام ١١٩). والطبيب يأخذ من الفقيه مقدار الحرمية، فيأمر بالدواء أو بتجنبه إلى غيره"[٢٩].

٩- مقالات ونصوص أخرى

تحدثنا عن كتاب "الكليات" الذي ألفه ابن رشد في مرحلة متقدمة من حياته العلمية، حينما كان عمره دون الأربعين، وإذا كان قد راجعه بعد ذلك بما لا يقل عن خمسة عشر عاما وأضاف إليه أشياء كثيرة دون أن يخوض في الطب التجريبي كما وعد، فقد عوض بعض ذلك بما كتبه من مقالات عالج فيها مسائل جزئية كالحمى، وحفظ الصحة، والترياق، علاوة على شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب، ثم تلخيصه لكثير من مقالات وكتب جالينوس الذي كان يعتبر مكانته في الطب كمكانة أرسطو في الفلسفة. فلقد لخص ابن رشد لجالينوس كتاب الاسطقسات (العناصر الأربعة)، و كتاب المزاج، وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأمراض وكتاب الحميات وكتاب الأدوية المفردة، وهي التلاخيص التي بقيت نصوصها العربية. وهناك تلاخيص أخرى هي في حكم المفقود مثل تلخيص " المقالات التسع من حيلة البرء" و"تلخيص الأعضاء الآلية" الخ...

---

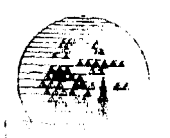
(٢٧) نفسه. ص ٦٩-٧٠.
(٢٨) نفسه. ص ٣٨٣.
(٢٩) رسالة في الترياق. نفس المعطيات السابقة. ص ٢٦٥.

في جميع هذه المقالات والتلاخيص التي اعتمد فيها جالينوس كمرجعية أولى في المسائل الطبية الجزئية لم يتردد فيلسوف قرطبة في إبداء معارضته للأصول النظرية التي يعتمدها هذا الأخير، إذا كانت تتعارض مع الأصول المقررة في العلم الطبيعي أو كانت لا تتسق مع ما وضعه جالينوس نفسه من قبل. هنا أيضا نجد هاجس الدفاع عن وحدة الحقيقة وتكامل المعرفة وهو الهاجس الذي يشكل ثابتا مركزيا في فكر ابن رشد.

ذلك إلى جانب الفضيلة الخلقية التي تقتضي تقدير القدماء على ما خلفوه للخلف من المعارف. وفي هذا الصدد لا يتردد ابن رشد في توجيه اللوم إلى جالينوس لكونه قال كلاما لا يليق في حق بعض القدماء. قال ابن رشد مخاطبا جالينوس: "قلت: هذا القول يا جالينوس منك ليس يقتضيه مكانك في العلم وحبك للحق. وقد كان الأليق بمكانك أن لا تحمل على هذين الرجلين هذا الحمل، فإنه كما يقول أرسطوطاليس لو لم يكن المتقدم لم يكن المتأخر. ولو لم يكن من تقدمك من الأطباء لم تكن أنت. فكل من قال شيئا على طريق البحث والنظر، أخطأ فيه أو أصاب، يجب أن يشكر كما يقول أرسطوطاليس: فإنهم لو لم يكن لهم من الفضل إلا أنهم خرجوا أذهاننا لكفاهم ذلك".[٣٠] لنضف هذا الجانب إلى ما تقدم بشأن تقدير ابن رشد لأرسطو. لقد وجده يتحلى بالفضيلة الخلقية، فكان يسميه أكثر شيء باسم "الحكيم".

---

(٣٠) ابن رشد. **تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس**. نفس المعطيات السابقة.ص ١١٩-١٢٠.



الفصل الثالث عشر

الضروري في السياسة

١- آراء جريئة جدا... بقيت مجهولة

هذا ميدان آخر، مهم جدا، من الميادين التي سجل فيها ابن رشد حضوره القوي بآراء اجتهادية وجريئة، بقيت مجهولة بسبب ضياع النص العربي للكتاب الذي يحملها، والذي "اختصر" فيه "جمهورية أفلاطون"، إذ لم يبق منه سوى ترجمة عبرية لم يقدَّر لها أن تترجم إلى لغة حديثة (الإنجليزية) إلا منذ بضعة عقود. وقد بقيت هذه الترجمة، هي الأخرى، مجهولة في الوسط الثقافي العربي المعاصر إلا عند قلة من المختصين، ولم يقع الاهتمام بها -داخل الوطن العربي على الأقل- إلا منذ ثلاث سنوات حينما نشرنا دراستنا عن "نكبة ابن رشد"، ونبهنا إلى أن هذا الكتاب هو السبب الحقيقي لتلك النكبة، كما أبرزنا أهمية وجدة الآراء التي سجلها فيه فيلسوف قرطبة. ومنذ بضعة أسابيع فقط أصبح هذا الكتاب في متناول القراء في ترجمة أصيلة عن النسخة العبرية وبعبارات روعي فيها أن تكون بعيدة عن "الترجمة" وأقرب ما يمكن إلى عبارة ابن رشد نفسه[1].

وبما أن أصل الكتاب قد فقد -أو هو في حكم المفقود- فقد تضاربت آراء المهتمين بفهرست كتب ابن رشد وتحديد تواريخ تأليفها بخصوص هذا الكتاب.

---

(١) ابن رشد. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله إلى العربية د. أحمد شحلان، ضمن مشروع نشر كتب ابن رشد الأصيلة والمفقودة الذي نشرف عليه. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. سبتمبر ١٩٩٨. هذا وننبه إلى أننا نستعيد هنا بعض ما ورد في المدخل والمقدمة التحليلية الذين صدرنا بهما هذا الكتاب. انظر أيضا كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. نفس الناشر.

فكان منهم من اعتبره من صنف "الجوامع" وجعله ينتمي إلى المرحلة التي ألف فيها ابن رشد "جوامع العلم الطبيعي"، أي حوالي سنة ٥٥٤هـ. ومنهم من جعل تاريخ تأليفه سنة ٥٩١هـ. ومنهم من اعتبره من صنف "التلاخيص" وجعل تاريخ تأليفه عام ٥٧٢ هـ بناء على أن ابن رشد ألفه "بعد" تلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو الذي حددوا له تاريخ ٥٧٢هـ. وقد بينا خطأ هذا. فالكتاب الذي نتحدث عنه سابق زمنيا لتلخيص الأخلاق بصريح عبارة ابن رشد. أما تاريخ تأليفه فيقع ما بين ٥٨٦هـ وسنة ٥٩٠هـ كما بينا ذلك قبل[٢]. وأما اسمه فهو -في رأينا- "**الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**"، ويهمنا أن نبرز هنا المعطيات التي جعلتنا نقرر هذا، لاتصالها بموضوعنا.

٢- الضروري...والمختصر، في المراحل الأخيرة أيضا

- أما أنه "مختصر"، فذلك ما تدلنا عليه العبارات التالية الواردة في متنه. يقول ابن رشد في مقدمة الكتاب: "قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقوال الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك" (فقرة: ١)[٣]. الاقتصار على الأقاويل العلمية وحذف الأقاويل الجدلية سمة تميز "الجوامع" كما هو معروف، ولكن عبارة: "على سبيل الاختصار" تربطه بـ"المختصرات". ويقول في آخر المقالة الأولى: "والذي يجب أن نتكلم فيه الآن هو صنف الفلاسفة، كما فعل هو (=أفلاطون) بعد ما تقدم، فنقول في كيف نعرف طبائعهم المؤدية إلى ذلك، وما وجه تنشئتهم، فإذا بلغوا الكمال فعلى أي وجه يكون حكمهم المدينة وكيف تكون رئاستهم عليها، ونجعل ذلك آخر المقالة الأولى من هذا المختصر" (فقرة: ١٦٨م). واستعمال كلمة "**مختصر**" هنا لترجمة الكلمة العبرية المقابلة هو ما اختاره سلمون بينيس، أحد كبار المختصين في التراث العبري، في نقده للترجمة الإنجليزية للكتاب التي أنجزها روزنتال والذي اختار لفظة "تلخيص".

---

(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، أما التفاصيل ففي المرجعين المذكورين في الهامش السابق.
(٣) نحيل بهذا إلى فقرات النص في طبعتنا للكتاب. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. سبتمبر ١٩٩٨.

– ومما يربطه بـ"المختصرات" التي من نوع "الضروري في ..." قول ابن رشد في متن الكتاب: "فهذه هي جملة الأقاويل الضرورية التي يتضمنها هذا الجزء من كلام أفلاطون، ونحن نشرح ما قاله في هذا جزءا جزءا، فنقول.."(فقرة: ٢٥٢)، وقوله: "ولما انتهى أفلاطون من القول في هذا، أراد كذلك أن يقيس بين اللذات الحاصلة لكل واحد من هؤلاء، لأن هذا من تمام المقايسة بينهم -وبهذا ينقضي كلامه في الأجزاء الضرورية من هذا العلم الذي قصدنا نحن بيانه" (فقرة: ٣٥٩). وأخيرا يختم ابن رشد موجها الكلام للشخصية التي طلبت منه تأليف هذا الكتاب، قائلا: "فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت". وفي آخر الكتاب: "انتهت المقالة وبانتهائها انقضى الشرح [المختصر] حمدا لله"(فقرة: ٣٦٩).

عنوان الكتاب إذن هو "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، وهو كجميع "مختصرات" ابن رشد يحمل عنوانا ثانيا يكشف عن هويته وهو "الضروري في...". ويبقى السؤال: هل سماه ابن رشد: "الضروري في السياسة" أم "الضروري في العلم المدني"؟ وواضح أن الاحتمال الثاني يقتضي افتراض أن ابن رشد أضاف إليه تلخيصه -أو اختصاره- لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وجعل الكتابين كتابا واحدا!. وفي جميع الأحوال يبقى أن الكتاب الذي بين أيدنا هو كتاب "الضروري في الجزء الثاني من العلم المدني" أو "الضروري في السياسة". وأيضا: "مختصر كتاب السياسة لأفلاطون".

وما يهمنا هنا من التذكير بهذه المعطيات هو إبراز ارتباط هذا الكتاب، في فكر ابن رشد، على صعيد المنهج والمضمون، بكتبه الأخرى التي توخى فيها الاقتصار على "الضروري" في العلم الذي تنتمي إليه أو ما عبر عنه أيضا بـ"الكليات"، في مجال الطب. إن الأمر يتعلق هنا أيضا بـ "كليات" في السياسة، وبنفس المعنى: فمن جهة عمل ابن رشد في هذا الكتاب، كما فعل في "الكليات في الطب" على صياغة آراء أفلاطون الواردة في جمهوريته صياغة علمية ترفع السياسة إلى "علم"، ومعلوم أنه "لا علم إلا بالكلي" كما يقول أرسطو. ومن جهة أخرى جعل الأساس العلمي هنا هو نفسه في "الكليات في الطب"، أعني العلم الطبيعي.

لنوضح هذا الجانب الإيبستيمولوجي المنهجي في الكتاب قبل الانتقال إلى مضمونه السياسي.

٣- التأسيس الإيبستيمولوجي لـ "السياسة" كعلم

ينطلق ابن رشد في عملية التأسيس العلمي لمضمون كتاب "السياسة" (محاورة الجمهورية) لأفلاطون من "ما بعد أفلاطون". ذلك لأن تصنيف العلوم، التصنيف الذي كان ما يزال معتمدا زمن ابن رشد، هو التصنيف الذي أنجزه أرسطو. ومعلوم أن هذا الأخير صنف العلوم إلى قسمين: القسم الأول هو "العلم النظري"، ويقدم معارف من شأنها أن يعلمها الإنسان دون أن يكون عليه أن يعملها، والمقصود الأول منها هو "العلم لذات العلم"، ويشتمل هذا القسم على علوم التعاليم (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) وعلوم الطبيعة (الطبيعيات العامة والعلوم المتخصصة في الظواهر الطبيعية المختلفة بما ذلك علم النفس والطب). أما القسم الثاني فهو "العلم المدني" ويضم المعارف التي من شأنها أن يعلمها الإنسان ويعملها، والمقصود الأول منها هو "العمل"؛ وهي جزءان: الأول هو "علم الأخلاق"، وموضوعه تدبير النفس بهدف الحصول على كمالاتها، والثاني موضوعه تدبير المدينة بهدف الحصول على كمالاتها، وهو علم "السياسة".

"السياسة"، إذن، جزء من العلم المدني، وهي جزؤه الثاني. أما ما يؤسسه علميا فهو نفس ما يؤسس الأول: الأخلاق. وإذا شئنا قلنا إن علم "الأخلاق" هو الذي يؤسس علم السياسة. فما الذي يؤسس "علم الأخلاق" نفسه؟ الجواب: علم النفس. ذلك لأن موضوع علم الأخلاق هو "الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة"، وهذه يُبحث فيها بحثا علميا في علم النفس. وعلم النفس جزء أو فرع من "العلم الطبيعي"، لأن النفس هي "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". وبعبارة أخرى: "النفس في أكثر أحوالها لا تنفعل ولا تفعل إلا بالجسم"، فالفرح والحزن والشجاعة والغضب وغيرها من الأحوال النفسية مرتبطة بالجسم ارتباطا عضويا، "وهي لا تنفصل عن المادة الطبيعية للحيوان"، كما يقول أرسطو. أما ما هو مفارق للمادة من الأمور المتصلة بالنفس فتدرسه "الفلسفة الأولى"، أي ما بعد الطبيعة.

المهم هو أن قوى النفس التي تصدر عنها الأخلاق مثل الفكر والغضب والشهوة الخ مرتبطة بالجسد، والجسد جسم كسائر الأجسام، فهو موضوع للعلم الطبيعي. والعلم الطبيعي، في نظر ابن رشد، هو النموذج للعلوم كلها، لأنه يعتمد الحس والعقل معا، المشاهدة والملاحظة والاستنباط.

العلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق، هذا شيء واضح! فكيف يؤسس علم الأخلاق علم السياسة؟

واضح أن المقصود بـ"السياسة" هنا هو "تدبير المدينة"، وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها ومبانيها، بل المقصود هو أهلها، ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها في حياتها المشتركة. وإذن، فإذا كان "علم الأخلاق" هو علم تدبير نفس الفرد أي سلوكه، فإن السياسة هي تدبير نفوس الجماعة، وبالتالي سلوكهم.

هذا فيما يخص الموضوع، أما فيما يخص الأساس الإيبستيمولوجي (المعرفي/المنهجي) الذي يبرر تطبيق ما يخص النفس على المدينة، فهو "المبدأ العلمي" الذي يؤسس -مع مبادئ أخرى- العلم الطبيعي ذاته. هذا المبدأ يعبر عنه ابن رشد بقوله: "إن الأشياء التي تختلف بالكم، وهي من نوع واحد، لا يكون الواحد منها مناقضا للآخر"، ويضيف: "وإذن، فبالضرورة ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة" (فقرة: ١٢٨). بعبارة أخرى: المدينة هي جمع من الناس، وبالتالي فما يصدق على الفرد يصدق على المجموع، لأنهما (الفرد والمجموع) من نوع واحد وهو الإنسان. وهكذا، فإذا ثبت، مثلا، أن العقل هو الذي يجب أن يرأس ويحكم سلوك الفرد ليتحقق التوازن بين قواه النفسية، أي بين ميوله ونوازعه، كان ذلك برهانا على أن العقل (الفيلسوف) هو الذي يجب أن يرأس المدينة، والعكس صحيح أيضا.. (كانت هناك قاعدة في الفكر الأرسطي تقول بأن التفاوت في الكم لا ينتج عنه تناقض، لأن التناقض يكون في الكيف. وهذا كان صحيحا قبل الكشوف العلمية الحديثة التي أثبتت تحول الكم إلى كيف). ومهما يكن فقد كان حرص ابن رشد كبيرا على بناء التفكير في السياسة على العلم، علم عصره بطبيعة الحال. لذلك نجده يستطرد ويخرج على

النطاق الأفلاطوني ليشرح الأساس العلمي لما يختاره من أقاويل أفلاطون في السياسة. أما ما لا يقبل هذا التأسيس العلمي فقد أهمله.

٤- العلم الطبيعي: النموذج العلمي لـ "العلم المدني"

علم الأخلاق يؤسس -علميا- علم السياسة، ولكنه لا يقدم له "النموذج العلمي"، لأنهما معا ليسا في واقع الأمر سوى علم واحد هو "العلم المدني"، وبالتالي فالنموذج العلمي يجب أن يكون خارجهما ويكون أكثر علمية، أي أكثر استجابة للمبادئ العامة التي تحكم التفكير العلمي كما حددها أرسطو في "الفلسفة الأولى"، مثل الجوهر والعرض، والقوة والفعل، والواحد والكثير، والعلية الخ. وهذا ما يتوافر في "علم النفس". وإذن فـ "النموذج العلمي" الذي يجب أن يُقرأ موضوع "علم السياسة"، أي "المدينة"، على ضوئه وبواسطته هو "النفس"، نفس الإنسان.

وهكذا فكما أن النفس هي جماع ثلاث قوى هي: القوة الناطقة العاقلة ومركزها الرأس، والقوة الغضبية ومركزها الصدر (القلب)، والقوة الشهوانية ومركزها البطن، فالمدينة كذلك عبارة عن ثلاث قوى (طبقات): الرؤساء وهم رأسها، والجنود وهم قوتها الغضبية والدفاعية، والمنتجون للمؤن والقائمون بالخدمة وهم الفلاحون والصناع الخ. وبما أن فضيلة القوة العاقلة في النفس هي المعرفة وبالتالي الحكمة، فكذلك يجب أن تكون فضيلة الطبقة المترئسة على المدينة هي العلم والحكمة، وإذن فالرؤساء يجب أن يكونوا حكماء: فلاسفة. وبالمثل فكما أن فضيلة القوة الغضبية في النفس هي الشجاعة، فيجب أن تكون فضيلة الحَفَظَة، وهم الجند والموظفون والرؤساء، هي الشجاعة، ويجب أن يربوا على هذا الأساس. وأيضا فبما أن القوة الشهوانية في النفس توجد لجميع الطبقات، فكذلك يجب أن تلتزم الطبقات المنتجة فضيلة هذه القوة وهي: العفة.

وبما أن الفضيلة التي تنتج من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة على مستوى النفس هي العدل، أي التوافق والتوازن بين هذه القوى وقيام كل منها بما هي مؤهلة له، فكذلك الشأن في المدينة: يكون نظام الحكم فيها عادلا إذا تحقق فيها التوافق والتوازن بين طبقاتها بحيث يقوم كل منها بما هو مؤهل له، لا

يتقاعس دونه ولا يتعداه. وهذا إنما يحصل عندما تكون الحكمة (الفلسفة/العلم) هي الرئيس.

يقول ابن رشد: "وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها، على النحو الذي يكون به الإنسان حكيما بجزئه الناطق الذي يسود به على جميع قواه النفسانية، أعني المرتبطة بالعقل، وهما الجزء الغضبي والجزء الشهواني (من النفس) اللذين منهما تأتي الفضائل الخلقية، وذلك بأن يتحرك (الإنسان) إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، بالمقدار الذي يقدره العقل وفي الوقت الذي يعينه. فالإنسان يكون شجاعا بالجزء الغضبي (من النفس)، في المكان والزمان وبالمقدار الذي توجبه الحكمة. فهو إنما يكون شجاعا بالجزء الغضبي (من النفس) إذا استعمله فيما يوجبه العقل، وفي الوقت الذي يجب والمقدار الذي يجب. وكذلك الشأن في (فضيلة) العفة وفي سائر الفضائل. وبالجملة يكون (الإنسان) فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرياسة فيه كرئاسة هذه الفضائل بعضها على بعض". (فقرة: ١٤)

٥- المهمل والمستعمل من كتاب أفلاطون

تلك هي المعطيات النظرية والمنهجية التي تؤسس عملية "تجريد الأقاويل العلمية" من محاورة "الجمهورية" لأفلاطون، وبناء عليه أهمل ابن رشد ما لا يقبل هذا النوع من التأسيس النظري العلمي. وقد حدد بنفسه، في "التقرير" /الخاتمة الذي رفعه إلى الأمير أبي يحيى الذي طلب منه الكتاب[٤]، حدد الأجزاء التي لا تقبل مثل هذا التأسيس العلمي والتي أهملها بالمرة. قال: "وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة فإنه ليس ضروريا في هذا العلم (= تكلم فيها أفلاطون عن الشعر)، وذلك أنه بين في بدايتها أن صناعة الشعر ليست غاية وليس العلم المتأتي منها علما حقيقيا. وهذا موضوع سبق أن انتهى [الكلام] منه وتبين في غير هذا الموضوع (= يشير إلى تلخيصه كتاب الشعر لأرسطو). ثم ذكر [أفلاطون] بعد ذلك قولا خطابيا أو جدليا بين فيه أن النفس لا تفنى، ثم بعد ذلك [حكى] حكاية وصف

(٤) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٥.

فيها ما تؤول إليه نفوس السعداء من ذوي العدل، من النعيم واللذة، وما إليه تؤول نفوس الأشقياء الحيارى. وقد عرَّفنا أكثر من مرة أن هذه الحكايات ليست شيئا (...)". على أن إهمال ابن رشد لهذه المقالة -العاشرة- لم يكن، فقط، لكونها أقاويل لا تقبل الصياغة العلمية، بل أيضا لأنها تكرس اليأس وتعلن عن "انتحار السياسة"، وهو شيء يتناقض مع الطموح الذي حرك الأمير، والرغبة في الإصلاح التي كانت تعتمل في نفس فيلسوفنا! ثم يضيف ابن رشد قائلا: و"أما المقالة الأولى من هذا الكتاب، فكلها أقاويل جدلية (في معنى العدل)، وليس فيها برهان إلا ما كان عرضا. وكذلك فاتحة [المقالة] الثانية. ولذلك لم نفسر شيئا مما فيها". (ف: ٣٦٥-٣٦٨)

٦- تجاوز أفلاطون ...والمدينة الفاضلة ممكنة

لم يتقيد ابن رشد بطريقة الكتابة التي اعتمدها أفلاطون، طريقة الحوار والجدل، بل تجاوزها إلى خطاب تحليلي تركيبي، خطاب برهاني باصطلاح ابن رشد. ولم يتقيد فيلسوف قرطبة بالطريقة التي سلكها أفلاطون في تبويب كتابه (إلى عشرة كتب)، بل خط لـ"مختصره" تبويبا منطقيا جديدا يستجيب للصياغة العلمية التي توخاها، فجعله في ثلاث مقالات، استهلها بمقدمة وأنهاها بخاتمة:

أهمل ابن رشد "المدخل" الذي استهل به أفلاطون محاورته وعوضه بمقدمة حدد فيها، كما قلنا المعطيات النظرية والمنهجية التي سيعتمدها في "تجريد الأقاويل العلمية" من محاورة أفلاطون. وبعد هذه المقدمة التي كتبها ابن رشد خارج نص أفلاطون متجاوزا أفقه الجدلي إلى الصياغة البرهانية الأرسطية، "اختصر" فيلسوفنا أقاويل أفلاطون وركزها حول محاور ثلاثة خص كل واحد منها بمقالة، فجاء الكتاب في ثلاث مقالات: عرض في الأولى -بعد المقدمة- البرنامج الذي خطه أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة، وعرض في الثانية الشروط والخصال الضرورية في رئيسها (الفيلسوف)، وخصص الثالثة لتحليل أنواع السياسات (أو أنظمة الحكم والمقارنة بينها، وبين رؤسائها بعضهم مع بعض كما فعل أفلاطون. وهكذا عرض ابن رشد في ثلاث مقالات ما عرضه أفلاطون في محاورته ابتداء من بداية الثلث الثاني من "الكتاب الأول" إلى نهاية "الكتاب التاسع".

ما يلفت النظر هنا، ومن الواجب إبرازه، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في الإطار الذي تحرك فيه أفلاطون، بل لقد تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص. وإذا نحن جمعنا ما كتبه ابن رشد من عنده خارج الأفق الأفلاطوني فسنجده يناهز ثلث الكتاب! وهكذا فإضافة إلى المقدمة التي كتبها من عنده وفقرات أخرى كثيرة، في المقالة الأولى والثالثة، كتب من عنده أيضا أكثر من ثلثي المقالة الثانية التي خصصها، كما قلنا، لتكوين وتعليم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة. ذلك أن ابن رشد قد ترك جانبا تعريف أفلاطون للفيلسوف الذي يقول فيه: "إنه الذي يطلب معرفة الوجود، الناظر في حقيقته، مجردا عن الهيولى. وينبني هذا عنده على رأيه في الصور" (=المثل: مثل أفلاطون)، يترك هذا التعريف ويتجه بالخطاب إلى قارئه قائلا: " وأنت ينبغي أن تعلم أن الفيلسوف هو الذي جعل نظره في العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عددت في كتاب البرهان" لأرسطو (فقرة ١٦٩-١٧٠). ثم ينطلق في شرح هذه الشروط التي تقع خارج أفق أفلاطون. ولا يعود إليه في موضوع الخصال المطلوبة في رئيس المدينة الفاضلة -زيادة على العلوم النظرية، علوم الفلسفة- إلا لينفصل عنه في النتيجة التي يستخلصها أفلاطون، وهي الاعتراف بصعوبة الحصول على من تتوافر فيه تلك الشروط والخصال، وبالتالي الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع.

يرفض ابن رشد هذا الشك ويرى أن قيام هذه المدينة شيء ممكن، ليس إمكانا مطلقا فحسب، بل أيضا إمكانا محددا معينا بزمان ومكان، هما زمان ابن رشد ومكانه. ويشرح فيلسوف قرطبة ذلك ويقول: "يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك (=إلى جانب ذلك) ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره (يقصد هنا الدستور/الشريعة)، وتكون مع ذلك (=إلى جانب) شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه [الإسلام]، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة" (ف: ١٧٩).

٧- برنامج التعليم: يجب تحديد الغاية أولا

ومع أن الفلسفة كانت تعاني زمن ابن رشد، خصوصا زمن كتابته هذا الكتاب، كما عانت زمن أفلاطون، من خصوم شرسين[٥] ففيلسوف قرطبة لا يستسلم لا لإساءة خصوم الفلسفة ولا للأضرار التي يتسبب فيها المنتسبون إليها، بل يعتبر ذلك مما يحدث بالعرض، وليس مما يحدث ضرورة، وبالتالي فتجاوز مثل تلك الوضعية أمر ممكن، بل واجب ما دام الهدف هو بيان الطريق إلى تشييد المدينة الفاضلة. وهكذا يعود فيطرح برنامج التعليم الذي يجب أن يعطى لمن يتم إعداده لرئاسة المدينة الفاضلة، و ينفصل مرة أخرى عن أفلاطون انفصالا تاما، لينطلق من التساؤل عن الغاية المتوخاة من تعليم هؤلاء الذين سيصبحون رؤساء للمدينة الفاضلة، ملحا على ضرورة معرفة الغاية من التعليم قبل البدء في شرح منهاجه ومضامينه. وهكذا يؤكد أولا أن الغاية من المدينة الفاضلة هو تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية. والبحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول من العلم المدني الذي درسه أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وهنا يقدم ابن رشد نوعا من الاعتذار لكونه لم يعرض أولا ما يقرره في الموضوع هذا العلم المؤسس لعلم السياسة، واعدا بصورة ضمنية بأنه سيفعل ذلك بعد -وهو الوعد الذي سيقطعه على نفسه بعبارة صريحة في سياق لاحق.

ينطلق ابن رشد في شرح الكمالات الإنسانية كما حددها أرسطو في كتاب "الأخلاق"، وهي الفضائل النظرية (العقل الفلسفي) والفضائل العلمية (العلم وتطبيقاته) والفضائل العملية (الأخلاق والسياسة) والفضائل الخلقية (السلوك الأخلاقي). ثم يدخل في مناقشة طويلة حول أي من هذه الأنواع من الفضائل يخدم الأخرى؟ هل "العلم" في خدمة "العمل" -وتلك وجهة نظر كل من المتصوفة والفقهاء- أو "العمل" في خدمة "العلم" وهي وجهة نظر الفلاسفة. ثم لمن الأولوية؟ هل هي للعلم (الفلسفة) أم للأخلاق؟ ثم يقرر في النهاية أن الأولوية للعلم، فهو الذي ينير العمل. أما الأخلاق فيجب أن تكون مصاحبة لكل من العلم والعمل.

---

(٥) انظر الفصل الثالث، فقرة ٦.

٨- المنطق أولا، والأولوية في هذا الزمان للعمل الصالح

بعد أن يقرر ابن رشد ذلك خارج الأفق الأفلاطوني يعود إلى أفلاطون وبرنامجه التعليمي، ولكن لينفصل عنه مرة أخرى ومنذ البداية، في موضوع العلم الذي يجب البدء بدراسته (من بين علوم الفلسفة): لقد اختار أفلاطون العلم الذي يخدم اتجاهه الفلسفي، الذي يقوم على الاعتقاد في "المثل" بوصفها كائنات عقلية مجردة وخالدة، وفي كون دور التفلسف هو الإعداد لتأمل هذه المثل بوصفها هي حقائق الأشياء التي تسعى الفلسفة لبلوغها. ومن هنا ارتأى أفلاطون أن العلم الذي يجب البدء به في دراسة علوم الفلسفة هو ذلك الذي يجعل المتعلم يعتاد على التعامل مع المجردات وهو علم "التعاليم" أي الحساب والهندسة والفلك وعلم الموسيقى، ذلك لأن موضوعات هذه العلوم عامة ومجردة وخاصة علم العدد (الحساب)، لأن العدد يدخل في جميع الأشياء، لأن جميع الأشياء قابلة للعد، دون أن يكون هو شيئا ملموسا الخ.. يخالف فيلسوف قرطبة أفلاطون في هذا المجال ويرى أن الأنسب هو البدء بالمنطق، لكونه "العلم الذي يعصم العقل من الخطأ" كما قيل في تعريفه. والهدف من الفلسفة كما قرر من قبل هو العلم الذي يؤسس العمل، والفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة يحتاج إلى ما يعصم عقله من الخطأ وبالتالي إلى علم صحيح يؤسس العمل الفاضل، وليس إلى تأمل "الحقائق المجردة".

وبعد أن يلتمس لأفلاطون عذرا في اختياره الحساب لكون المنطق لم يكن قد تم تنظيمه كعلم في زمانه، وإنما فعل ذلك تلميذه أرسطو، وبعد مناقشة سريعة لآراء "القدماء" - الذين جاءوا بعد أفلاطون وأرسطو- يترك منهج أفلاطون، أعني الجدل الصاعد والنازل، الذي يجعل قمة المعرفة هي تأمل "المثل" أي "حقائق الأشياء" بنوع من التصوف العقلي، يترك ذلك جانبا ليؤكد على ضرورة تعليم العلوم الفلسفية كما نمت وكملت مع أرسطو: المنطق أولا، ثم الرياضيات ثم الطبيعيات ثم ما بعد الطبيعة.

وكما بدأ فيلسوف قرطبة هذه المقالة بالانفصال عن أفلاطون في قضايا منهجية وفلسفية ينتهي إلى إضفاء النسبية على آرائه وإلى مخالفته على مستوى أفق التفكير، فيقرر أن المدينة الفاضلة يمكن أن تنشأ على غير الوجه الذي ذكره أفلاطون. وهنا يؤكد كما فعل في وسط المقالة على إمكانية الخروج بالمدينة الفاضلة إلى أرض الواقع، متجها بتفكير القارئ إلى معطيات عصره وخصوصية مجتمعه. يقول: "وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، ولكن قد تنشأ على غير هذا الوجه. غير أن ذلك يكون في زمن طويل. وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن [ويؤثرون فيها] قليلا قليلا، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير. وتحول هذه المدن [نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالفعال والآراء، ويزيد هذا (=المدة التي يستغرقها التحول) قليلا أو كثيرا، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت، [وتبعا] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها. وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا. وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق تحول المدن أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء [وحدها]. والمدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط (=دون آرائها) هي تلك التي يطلقون عليها [المدن] الإمامية، وقد قيل إن هذه المدينة، أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى" (ف: ٢٤٧-٢٤٨). ابن رشد يؤمن بأن الإصلاح ممكن ولو بالتدريج ومع طول نفس. والمهم في السياسة عنده هو العمل الصالح، وليس مجرد الأقوال.

٩- النساء كالرجال: فيلسوفات ورئيسات

وعندما طرح أفلاطون مسألة ما إذا كان من الواجب أن تشارك النساء الرجال مهام حفظ المدينة وتدبيرها، فيكون منهن جنديات ومسيرات ورئيسات أم أنه من الأفضل جعل مهمتهن مقصورة على الإنجاب وتدبير البيت الخ، تدخل ابن رشد ليبدي رأيه من خلال أربع ملاحظات:

– فمن الناحية المبدئية: "قلت، إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجال أكثر كدّاً في الأعمال الإنسانية من النساء. وإن لم يكن من غير المتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء. فإذا كان ذلك كذلك، وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد بالنوع إنما يقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة".

– ومن الناحية العملية: "إنا نرى نساء يشاركن الرجال في الصنائع، إلا أنهن في هذا أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حذقاً من الرجال في بعض الصنائع، كما في صناعة النسج والخياطة وغيرهما. وأما اشتراكهن في صناعة الحرب وغيرها فذلك بين من حال ساكني البراري وأهل الثغور. ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن حكيمات أو صاحبات رياسة".

– ومن الناحية الشرعية والمقصود الفقه الإسلامي أساسا، فإنه "لما ظُنَّ أن يكون هذا الصنف نادرا في النساء، منعت بعض الشرائع أن يجعل فيهن الإمامة، أعني الإمامة الكبرى، ولإمكان وجود هذا بينهن أبعدت ذلك بعض الشرائع".

– أما الملاحظة الرابعة فتتعلق بوضعية المرأة في المجتمع العربي، وفي الأندلس بصفة خاصة. يقول: "وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن (=مدن زماننا) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أن الأحياء منهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل

والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه". (فقرة: ١٤٠-١٤٤)

فعلا، موقف ابن رشد هنا بين بنفسه، لا يحتاج إلى تعليق.

١٠- تبيئة "السياسة" عند العرب مع "السياسة" عند اليونان!

ويبرز اهتمام ابن رشد بالواقع العربي والأندلسي منه خاصة، وبصورة لافتة للنظر، عندما ينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع "السياسات" -وهي ما نعبر عنه نحن اليوم بأنظمة الحكم- والمقارنة بينها وبيان كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، وتحليل شخصية الرئيس في كل منها، ثم مقارنة سلوك و"طباع" هؤلاء الرؤساء وكيف يتحول الواحد منهم من صنف إلى آخر. هنا يطنب ابن رشد مع أفلاطون، بل أكثر منه، منبها إلى نماذج من الحضارة العربية ومن الأندلس بلده بصفة خاصة، عاملا هكذا على تبيئة "السياسة" عند العرب مع "السياسة" عند اليونان!

وهكذا فمنذ بداية المقالة الثالثة التي خصصها لهذا الموضوع، وعند الكلام عن شروط رئيس المدينة الفاضلة، يستحضر فيلسوف قرطبة وقاضي قضاتها التجربة الحضارية الإسلامية فيقرر، خارج أفق أفلاطون، أنه: "قد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفا بالشرائع التي سنها [المشرع] الأول (النبي)، "ويكون له قدرة على استنباط" ما لم يصرح به [المشرع] الأول، فتوى فتوى وحكما حكما، وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، فهذا يسمى ملك السنة. وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان [الصفتان الأخيرتان] في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها [والآخر فقيها دون أن يكون مجاهدا]، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام" (فقرة: ٢٥٦-٢٥٧).

وبصدد تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة (=طلب الشرف والمجد) يستحضر التحول الذي حصل في الإسلام مع دولة معاوية فيخاطب قارئه قائلا: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة

الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر" : الأندلس. (فقرة: ٣٠١).

وفي نهاية حديثه عن المدينة الكرامية يعقب قائلا: "فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة، يندر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن. ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا" (فقرة: ٢٦٦).

وعندما يتحدث عن المدينة الجماعية (الديموقراطية) التي يستقل أهلها بأنفسهم ويديرون شؤونهم حسب ما يقرره كبراؤهم ورؤساء بيوتهم يستحضر نماذج من الواقع العربي الإسلامي فيقول: "بَيِّنٌ أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول. والمدينة إنما هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية (=تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرا". (فقرة: ٢٧٤).

ويستحضر ابن رشد تجربة الحكم الجماعي في قرطبة، وقد كان جده قاضي قضاتها من أبرز الشخصيات فيه[٦]، فيقول: "يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط. مثال ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط. أما كيف يكون صعوده [المتسلط] بهذه الأعمال وما تؤول إليه سياسته أخيرا، و [ما] مقدار ما يلحق المدينة منه من الضرر والشر، وكذا سوء المآل الذي يلحقه بنفسه، فهذا يتبين بالفحص عنه" (فقرة: ٣٣٣).

---

(٦) انظر الفصل الأول: الفقرتان ٣ و ٤.

١١- التنديد بتسلط السادة... "في زماننا هذا وفي مدننا هذه"

ويضيف: "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى (=كسب الضروري من العيش). وبين أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات. ولذلك يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما غلى من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا[٧]. وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه"(فقرة: ٢٧٦).

وعند تحليل تصرفات رؤساء المدن الجماعية الذين هم رؤساء البيوتات فيها يلاحظ: "وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة. وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط (الحكم الدستوري). والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوت السادة، ولذلك فالجزء الإمامي منها (= الخليفة وأهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق. فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور"(ف: ٢٧٨).

وعند حديثه عن مدينة الغلبة يقول: " وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية (الأرستقراطية) الموجودة في هذه المدن إلى (طبقة) غالبة

(٧) كان الأمراء الموحدون يتسمون باسم "السيد" و"السادة"، بدل "الأمير" و"الأمراء".

تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجـزاء الإماميـة الموجـودة في المـدن الحاضرة في أيامنا هذه". (فقرة: ٢٨٣).

١٢- الطاغية "وحداني التسلط" : " أشد الناس عبودية"

والحق أنه إذا كان هناك نـص مـا خـالد، يقـرأ فيـه النـاس، مـن مختلـف العصور والأجيال، صورة الحاكم المستبد في زمانهم ومكانهم، فهو ما ورد في الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون. ومع أن مهمة ابن رشد هنا هـي "الاختصـار" فإنـه أرخى العنان لقلمه ليطنب في نقل جميع ما خطه قلم أفلاطون في هذا الموضوع الذي تكلم فيه عن تجربة ومعاناة، إذ كان قد خبر بنفسه الاستبداد عن قرب. ينقل ابن رشد ما كتبه أفلاطون في صيغة حوار نقلا مستفيضا بخطاب تحليلي يشعر القـارئ معه أن الكاتب لا ينقل وإنما يتكلم من عنده، بعقله ووجدانه. ولا يستطيع القارئ المتفحص للطريقة الـتي نقـل بـها ابـن رشـد كـامل مضمـون الكتـاب التاسـع مـن "الجمهورية" إلا أن يجزم بأن فيلسوف قرطبة كـان يخـاطب أهـل زمانـه ومكانـه متجاوزا طريقة "إياك أعـني واسمعـي يـا جـارة" إلى الخطـاب المباشـر والصريـح، مستعملا مصطلحا أصيلا هو "وحدانية التسلط".

يقول عن "الطاغية" بـالاصطلاح اليونـاني و "وحدانـي التسـلط" باصطلاحـه هو: "ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو عكس ما قصـدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار و[يقربـهم من] ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينـة -لـا كـان هـو من أصحـاب الحكـم والسـلطان- ليسـتتب [أمرهـم] بسياسـته وسياسـة خدامـه. ولذلـك تسـعى الجماعة الغاضبة عندهـا إلى إخراجـه مـن مدينتـهم، فيضطـر هـو إلى اسـتعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كما يقول المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسـليمها الرئاسة إليه، فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هـي جميعـا مـن أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بـين في أهـل زماننـا هـذا ليس بـالقول فحسب، ولكن أيضا بالحس والمشاهدة". (فقرة: ٣٣٧).

وأيضا: "ولمكان هذا (=بسبب هذا) فوحداني التسلط أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو أبدا في حزن وأسى دائمين. ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس، وهو حسود وظالم لا يحب أحدا من الناس. وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها. وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا، لأن من يركب البخت والاتفاق (والمصادفة)، كثيرا ما يستخف به. وهذا كله بين وجلي من هؤلاء، كما قلنا مرارا، لا بالقول [وحسب] ولكن بالمشاهدة [أيضا]" (ف: ٣٥٤).

مشاهدة من؟

هل يتعلق الأمر بالمنصور الموحدي عند جنوحه إلى الاستبداد، وهو الذي انتزع الخلافة عند استشهاد أبيه في إحدى المعارك لتحرير مدينة شنترين من يد ملك قشتالة؟ لقد كان معه في المعركة، وعندما استشهد أبوه أخفى خبر وفاته حتى فرض نفسه كأمر واقع، "وكان له من إخوته وعمومته منافسون لا يرونه أهلا للإمارة لما كانوا يعرفون من سوء صباه"[(٨)]. وإذن فالإشارة بقوله: "وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها"، قابلة للتأويل: قابلة لتفسر على أنها إشارة مباشرة إلى يعقوب المنصور! فهل نحتاج إلى البحث عن سر سبب لنكبة ابن رشد خارج هذا الكتاب؟

١٣- صار الأمر في الدولة إلى الدنيويات، فالإصلاح ضروري

ويواصل ابن رشد توجيه الخطاب المباشر إلى أهل زمانه، وبالدرجة الأولى إلى الشخصية التي طلبت منه "الضروري في السياسة"، فينفصل عن يأس أفلاطون من إقامة المدينة الفاضلة على أرض الواقع ليعلن إمكانية ذلك، ليس استنادا إلى مجرد الرغبة والتخمين بل اعتمادا على ما يعطيه "العلم". كان أفلاطون قد حلل الكيفية التي تتحول بها المدن الخمس (مدينة الملكية الدستورية، مدينة الكرامة، مدينة

---

(٨) عبد الواحد المراكشي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. دار الكتاب. الدار البيضاء. ١٩٧٨. ص ٣٨٦.

الأقلية من الأغنياء، المدينة الجماعية، المدينة وحدانية التسلط)، ذاهبا إلى أن هـذا التحول وعلى هذا الترتيب يتم حتما وبشكل دوري، فلا مناص منه.

ولا شك أن ابن رشد الذي كان يفكر في الإصلاح السياسـي قـد صدمـه هـذا الذي ذهب إليه أفلاطون، فأورد اعتراضـا علميـا مفـاده أن التحـول مـن حالـة إلى أخرى تحـولا ضروريا إنمـا يكـون في الظواهـر الطبيعيـة حيـث السيادة للسببية والحتمية. أما في ميدان الظواهر الإنسانية، "وهي إرادية كليـا"، فـالأمر يختلـف. ولذلك فـ "الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريا، إنما هو الأكثر. وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقا ما، وإن كـان منافيـا لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكنا أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادرا ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجـزء الأول مـن هـذا العلم، إذ قيل هناك إن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود، كما أن طريـق بلـوغ العلوم النظرية هو التعليم. ولما كان ذلك كذلك، فإن تحـول الإنسـان مـن خلـق إلى خلق إنما يكون تابعا لتحول السنن ومرتبـا علـى ترتيبـها. ولـما كـانت النواميـس، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضا من قبـل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار علـى نهجـها أصحابـها وربـوا عليـها، وإنمـا تتحول شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب، حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخـلاق القبيحة غاية القبح".

ويضيف فيلسوف قرطبة قائلا: "ويتبين لك ذلـك ممـا عندنـا مـن الملكـات والأخلاق الطارئة بعد العـام الأربعـين (٥٤٠ هـ: تـاريخ اسـتيلاء الموحديـن علـى قرطبة) لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليـها الآن، وإنمـا يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنيـة، وهـم فيـهم قلة" (ف: ٣٥٨)!

وهذه القلة هي التي يقع على عاتقها التغيير والإصلاح.



خلاصة عامة

ليست هذه خلاصة بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. نحن لا نريد أن نجعلها استنتاجا أو "حوصلة" تقفل الموضوع وتنهي البحث. كلا. إن موضوع ابن رشد يجب أن يبقى مفتوحا، بل نحن نعتقد، ونقول دونما تواضع كاذب، إننا لم نعمل في هذا الكتاب إلا على فتح باب وطرق وآفاق. لقد ظل ابن رشد اسما محترما فعلا، فليس هناك، لا في زمانه ولا بعد زمانه، من قال في حقه كلمة سوء، لأنه رجل كان، بشهادة الجميع، ينتمي إلى عالم الفضل والفضيلة. ولكن الرجل بقي مع ذلك مجهولا، وفي أحسن الأحوال معروفا معرفة ناقصة جدا، يكتنفها غموض وأخطاء.

لقد حاولنا في الصفحات الماضية جعل الحديث عن ابن رشد يدور حول محور واحد هو "التصحيح" الذي قام به في مختلف حقول المعرفة في عصره. وإذا نحن أردنا الآن أن نلخص في كلمة واحدة ما قمنا به نحن في هذا الكتاب، فإننا نجيز لأنفسنا استعارة لفظ "التصحيح" من فيلسوفنا لنقول إننا قمنا هاهنا بـ"تصحيح" صورة ابن رشد في الفكر المعاصر: تصحيح التصور السائد والضبابي حول سيرته وعلاقته ببلاط الدولة الموحدية التي عاش في أزهى عهودها من جهة، وتصحيح الصورة المضببة الغامضة التي في أذهان الناس عن عمله العلمي.

فمن جهة سيرته الشخصية أبرزنا كيف إنها تشكل مع مسيرته العلمية مسارا واحدا. وقد فصلنا القول بما توافر لدينا من معطيات في أكثر المسائل غموضا فيما يحكى من حياته: أبرزنا انتدابه للعمل في لجنة إصلاح التعليم التي أسسها عبد المؤمن، وعمر فيلسوفنا يومئذ ثمانية وعشرين سنة. وكان ذلك هو ابتداء علاقته بالبلاط الموحدي، لا كـ"رجل بلاط" بل كرجل علم "كان يفزع في فتواه في الطب كما

يفزع إلى فتواه في الفقه"، بل وإلى فتواه في الفلسفة أيضا. وهكذا حسمنا في تاريخ لقائه مع الأمير يوسف بن عبد المؤمن، الذي كان متنورا بحكم دراسته في اشبيلية فازداد تنورا بصداقته لابن رشد. وحسمنا كذاك في تاريخ طلب هذا الأمير على لسان ابن طفيل من فيلسوفنا تلخيص كتب أرسطو -التي كانت تشكل آنذاك الموسوعة العلمية المرجع- بهدف رفع القلق عن عبارتها وتقريبها إلى أفهام الناس. وبالحسم في هذا الموضوع استطعنا أن نرفع الغموض الذي ظل يكتنف المرحلة الأولى من حياته العلمية.

ومن خلال تتبعنا لمؤلفاته ولما سجله في بعضها من أحوال نفسية أو شؤون شخصية، وبربط هذه بأحوال الدولة ورجالها، استطعنا أن نرفع الغطاء عن حقيقة أن فيلسوفنا لم تكن علاقته على ما يرام بالخليفة يعقوب المنصور، الذي لم يكن على شيء من العلم والحكمة. فقد شغلته أعماله العسكرية التي يبدو أنه أراد بها القفز على مشاكله داخل "القبيلة"، لينتهي به الأمر إلى الاستغناء عن هذه الأخيرة بـ"جنود" عبأهم حوله باسم "الدين" و"التبتل" وأيضا بما كان يغدقه عليهم من عطاء يفوق المألوف!

وهكذا أبرزنا واقعا لم يكن معروفا، وهو أن ابن رشد الذي نال فعلا حظوة عند الأمير المتنور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، قد عاش، على عهد ابنه يعقوب المنصور، في ظل انقلاب في السياسة الثقافية: انقلاب على الرأي في الفقه وبالأحرى في العلم والفلسفة. إن لجوء المنصور إلى تعبئة "الصالحين المتبتلين" الذي أصبحوا، باعترافه هو نفسه، يقومون له مقام الجنود "الطبيعيين"، قد كرس العداء لكل اجتهاد في ميدان الدين كما في ميدان العلم والفلسفة. وكيف يرجى ممن يزعم أنهم "الصالحين المتبتلين"، الذين تركوا أماكن الصلاح والتبتل ليخدموا أميرا استنفرهم بالعطاء، كيف يرجى منهم أن يكونوا على صفة أخرى غير تلك التي وصفهم بها ابن رشد، قبل المحنة التي تعرض لها ببضع سنين فقط، إذ قال عنهم إنهم "قوم انتسبوا إلى علم الشرع وهم معرون مما تعرفه العامة"، وندد "بما هم عليه من ذم الحكمة وازدرائهم بأهلها واعتقادهم الآراء المناقضة للمعقولات الأول وإعجابهم بها".

وإلى جانب هذه الوقائع التاريخية الأساسية، التي لم تكن حاضرة في ما كتب لحد الآن عن فيلسوفنا، عملنا على إعطاء مضمون ملموس لتلك العبارات المقتضبة التي شهد له فيها مترجمو حياته من القدماء بـ"الاستقامة والفضل". لقد أبرزنا جانبا من سلوكه لم يحظ بالعناية اللازمة، جانب التمسك الصارم بالفضيلة في القول العمل. كان حكيما فاضلا في جميع ممارساته وأعماله: في القضاء وفي التدريس وفي التأليف وفي الحِجاج. ولم تكن شكواه ممن يسيئون إلى الحكمة بالتهور في القول أقل من شكواه ممن يحاربونها باسم الدين. ولم يكن هذا منه سياسة ولا تكتيكا، بل كان عن قناعة راسخة في أن الدين والفلسفة إنما هدفهما والغرض المقصود منهما واحد هو الفضيلة؛ وأن تعلمهما والتكلم باسمهما بدون التحلي بالفضيلة إضرار بهما معا. إن إلحاحه على ضرورة أن يتحلى كل من الفقيه والفيلسوف -والحاكم كذلك- بـ"العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية" لا يضاهيه إلا انطباع هذه الفضائل مجتمعة في سلوكه الفكري والعملي. كان ابن رشد فقيها وفيلسوفا. وكان إلى ذلك، وفي كل ذلك، رجل أخلاق.

وهكذا، فمن خلال إبراز المعطيات المذكورة وتأكيدها بالشهادات اللازمة استطعنا أن نقدم سيرة ابن رشد واضحة، لا غموض فيها. وقد زاد من وضوحها ربطنا لها بمسيرته العلمية التي بنينا القول فيها على ما كانت مبنية عليه فعلا: أعني العمل على "التصحيح".

وهكذا تعرفنا أولا على ابن رشد الفقيه الأصولي الذي لم يقتصر على المناداة بإعادة فتح باب الاجتهاد، كما نفعل نحن اليوم، بل تجاوز ذلك إلى إبراز الحاجة إلى قيام مجتهد في كل عصر، فأنجز الخطوة الأولى على طريق استئناف الاجتهاد بكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". ولم يقف قاضي قرطبة عند الحدود التقليدية للاجتهاد، حدود الفقه، بل فكر في الاجتهاد ومارسه على نطاق أوسع، نطاق العقيدة. والنطاقان متداخلان متكاملان. فالمجتهد في الفقه يصدر ولابد عن فهم معين للعلاقة بين الله والإنسان. الفقه يخاطب "المكلف"، والمعرفة بالتكليف وشروطه وحدوده ونتائجه الخ، لا يعطيها الفقه فهو علم عملي، بل يعطيها "علم العقيدة" (علم الكلام)، ومن هنا كان التجديد في علم الشريعة، -ولا معنى

للاجتهاد إلا أنه ترك التقليد- يتوقف ويرتبط ويتداخل مع الاجتهاد في علم العقيدة، وذلك بتجديد النظر لا في مبادئها، فمبادئ الشرع لا تحكمها مبادئ العقل، بل في الفهم الذي كونه الناس لأنفسهم لتلك المبادئ. ومن هنا يكتسي الاجتهاد والتجديد معنى "التصحيح"، وهو ما قطع فيه فيلسوف قرطبة شوطا مهما بكتابه "الكشف عن مناهج الأدلة".

وتصحيح العقيدة يرتبط ويتداخل مع "تصحيح" وضع "النظر العقلي" من الناحية الشرعية، فجوهر العقيدة هو العلاقة بين الله والإنسان، وهذا موضوع للنظر العقلي أيضا، إذ ليس العقل شيئا آخر غير النظر في الموجودات والأسباب. والفلسفة زمن ابن رشد كانت تحرص على الارتقاء بالأسباب إلى السبب الأول، فتلتقي من هذه الجهة بالعقيدة الدينية. ومن هنا كان الاجتهاد في العقيدة ينصرف ليس فقط إلى "تصحيحها مما أصابها من التغيير" نتيجة تأويلات "المتكلمين"، بل ينكب كذلك على إعادة ترتيب العلاقة بينها وبين الفلسفة وبيان مطابقة الواحدة للأخرى.

ولما كانت الفلسفة في الإسلام، وقبله، قد تعرضت هي الأخرى للتغيير بسبب انخراط أقطابها في إشكاليات المتكلمين، والسلوك مسلكهم ورومهم صرف العقيدة الدينية إلى الحكمة الفلسفية، فقد تعرضت هي الأخرى للتغيير واحتاجت بدورها إلى التصحيح، وذلك بالكشف عن "تهافت" المتجادلين فيها.

ولم تتعرض الفلسفة للتغيير بسبب إقحام إشكاليات علم الكلام الإسلامي وحده، بل لقد أصابها قبل الإسلام تحوير من خلال اجتهادات المفسرين والشراح. فكان لابد إذن بالقيام بعملية تصحيح جذرية. لقد بدأ ابن رشد عمله الفلسفي التصحيحي في زهرة شبابه عندما طلب منه "تلخيص" كتب أرسطو بعبارات يسهل فهمها على الناس. فقام ابن رشد بالمهمة من خلال الجوامع والمختصرات والتلخيصات. ومع أنه كان قد حصل قبل التفرغ لهذه المهمة على ثقافة فلسفية متينة فإن ممارسة التدريس والتأليف هي التي ترسم الحد الفاصل بين مرحلة التلقي -من الأستاذ أو من الكتب- ومرحلة التمثل والاستيعاب التي تسبق مرحلة الاجتهاد والمشاركة والرأي المستقل. وهكذا انتقل ابن رشد من الجوامع والمختصرات

والتلخيصات المطبوعة بطابع التعليم والتبليغ إلى الشروح الكبرى والمقالات والبحوث المتخصصة، وأيضا "المختصرات" التي من الدرجة العليا، تلك التي تهدف لا إلى مجرد "التقاط الأقاويل العلمية الضرورية" في علم من العلوم من هذا المؤلف أو ذاك، بل ترمي أيضا إلى تقديم نوع من "الحوصلة" العامة في مسألة أو جملة مسائل، يعرض فيها فيلسوفنا آخر ما استقر عليه رأيه الشخصي، منتقلا بذلك من مرتبة "الشارح" إلى مرتبة الفيلسوف.

وخلال ذلك كله كان فيلسوفنا مهتما بل منشغلا بالبحث العلمي في ميدان الفلك، يقوم بالرصد أيام كان الوقت يسمح له بذلك، مواكبا أبحاث ومناقشات الفلكيين، يسكنه طموح إلى "تصحيح" نظام بطليموس للتخفيف من التعقيد الذي يتسم به وجعله أكثر مطابقة لنظام الوجود. واهتم فيلسوفنا بمجال الطب اهتمامه بمجال الفلك، موجها برغبة عميقة في إنقاذ الطب من المنحدر الذي كان ينزلق فيه بسبب كون جل المتعاطين له في زمانه لم يكونوا من المتخصصين الذين يصدرون عن معرفة كافية بأصول هذه العلم. هنا أيضا قام بعملية تصحيح قوامها التأسيس العلمي للطب، وكان ذلك هو هدفه من كتابه "الكليات" الذي عبر فيه أكثر من مرة عن عزمه على تعزيزه بكتاب في الجزئيات أو الطب التجريبي. وإذا كان العمل في المجالات الفلسفية والعلمية الأخرى قد شغل كل وقته فلم يستطع تحقيق رغبته تلك، فقد عمل على تعويض بعض ذلك بالمقالات والرسائل التي كتبها في موضوعات طبية متخصصة والانكباب على تلخيص مؤلفات جالينوس الذي كان المرجعية الطبية التي لا تضاهى.

ولم يكن قد بقي له من حقول المعرفة في عصره، حين بلغ الخامسة والستين، غير حقل واحد لم يكن قد طرق بابه بعد، أعني بذلك "العلم المدني". وكان السبب في ذلك أنه كان ينتظر أن يحصل على الكتاب الأساسي في الموضوع، "كتاب السياسة" لأرسطو. فلما أعياه البحث والانتظار وطلب منه أحد الأمراء بتأليف كتاب في الموضوع انكب على كتابة "مختصر لكتاب السياسة" لأفلاطون، ثم أتبعه بتلخيص الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، وبذلك يكون قد غطى العلم المدني بجزئيه: الأخلاق والسياسة.

وإذا كنا لا نستطيع اليوم قول أي شيء عن وجهة نظره في ميدان الأخلاق، لأننا لا نتوفر بعد على ترجمة عربية لتلخيصه لكتاب أرسطو في الموضوع، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية (يجري العمل الآن لنقلها إلى العربية)، فإن المختصر الذي كتبه لجمهورية أفلاطون ونشرناه باسم "الضروري في السياسة" يكشف فعلا عن ابن رشد آخر كان مجهولا، ابن رشد الذي يواجه السياسة، لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بخطاب سياسي صريح: منددا بالاستبداد في بلده وزمانه، مبرزا الحاجة إلى الإصلاح، رافضا يأس أفلاطون منه، مؤكدا على الطابع الإنساني للظاهرة السياسية، من جهة أن للإرادة فيها دورا كبير، وأنها بالتالي ليست مجالا للحتمية. هنا يبرز فيلسوفنا في صورة أخرى، صورة مصلح، يمدد مشروع "التصحيح" إلى مجال السياسة على مستويين: مستوى علمي، ويتعلق الأمر بتصحيح "سياسة أفلاطون" باستخراج الأقاويل العلمية منها، دون الجدلية والأسطورية، وتجاوز حالة اليأس من تأسيس المدينة الفاضلة إلى التأكيد على إمكانية ذلك بوجوه أخرى غير الوجه الذي خطه أفلاطون، ومستوى التطبيق على "زماننا هذا وبلدنا هذا" حسب عبارة ابن رشد نفسه، إضافة إلى إحلال أمثلة من التاريخ العربي مكان تلك التي استقاها أفلاطون من التاريخ اليوناني.

وتشاء سخرية الأقدار أن يتعرض، وهو في الثالثة والسبعين من عمره، للنفي مدة سنتين بتهمة "الاشتغال بعلوم الأوائل"، التهمة التي أريد لها أن تغطي على السبب الحقيقي الذي لم يكن شيئا آخر غير موقفه في "الضروري في السياسية"، من الاستبداد ودعوته إلى التصحيح والتغيير. وهكذا يكون فيلسوفنا قد أنهى حياته العلمية بالدعوة إلى التصحيح والإصلاح، بعد أن كان قد بدأها بالعمل في لجان التصحيح والإصلاح التي أسسها عبد المؤمن المؤسس الفعلي للدولة التي تنكرت له على عهد حفيد هذا الأخير، الخليفة وحداني التسلط، يعقوب المنصور.

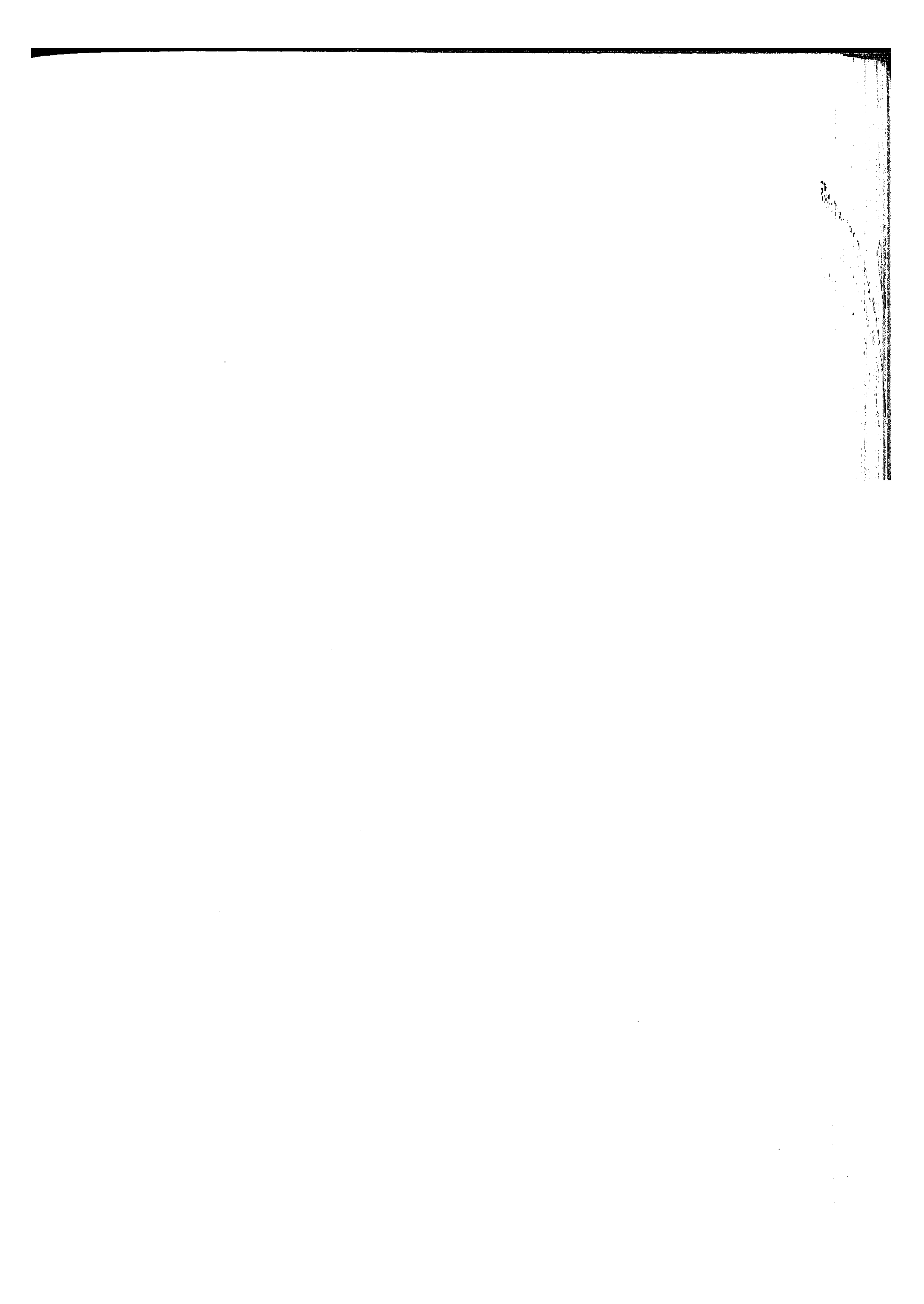
***

تلك هي الخطاطة العامة لعملية "التصحيح" التي قمنا بها في هذا الكتاب، على مستوى سيرة فيلسوفنا ومسيرته العلمية. ومع أننا كنا نلامس باستمرار فكر ابن

رشد من خلال بنائنا حديثنا عن سيرته ومسيرته على التعريف بمؤلفاته، مناسبتها وتاريخ تأليفها ومضمونها الخ، فقد ارتأينا تخصيص القطبين الرئيسيين الذي تحرك فيهما، العقيدة الدينية والعلوم الفلسفية، بوقفتين عرضنا في الأولى منها وجهة نظره، كاملة تقريبا، في "تصحيح" العقيدة الإسلامية مما داخلها من التغيير بسبب تأويلات المتكلمين، وجلونا في الثانية منهما حقيقة موقف التقدير والاحترام الذي يكنه لأرسطو من جهة، وأبرزنا من جهة أخرى أصالته كفيلسوف تجاوز أرسطو، في المسائل التي تركها هذا الأخير معلقة، والتي ظلت تشكل البؤر الشائكة في الفكر الفلسفي في العصور القديمة والوسطى، الوجود والعقل ومسألة الاتصال. وقد استطاع فيلسوفنا من خلال ممارسة الاجتهاد في هذه الموضوعات العويصة أن يطل، وعن قرب، على مشارف العصر الحديث في أوروبا.

ليس في ما قلناه في هذه السطور ادعاء، وإنما هي دعوة إلى ولوج باب الدراسات الرشدية بمنظور جديد وأفق جديد. إن ابن رشد هو الآن أقرب منا من أي وقت مضى، ليس فقط بسبب حاجتنا إليه وتزايد عمق وعينا اليوم بهذه الحاجة وأبعادها، بل أيضا لأن وسائل العمل أصبحت الآن متوفرة. إن مشروع نشر المؤلفات الأصيلة والمفقودة لابن رشد الذي نعمل فيه، ويرعاه مركز دراسات الوحدة العربية، والذي قد يتحول إلى مشروع لنشر "أعمال ابن رشد الكاملة"، إن هذا المشروع، الذي نرجو له النمو والاتساع، يضع منذ الآن أمام الباحثين الشباب وسيلة للعمل لم تكن متوافرة لدى سلفهم. إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الأصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم.

نصـــوص



-١-

"التكلم بين الشريعة والحكمة"

"النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"

"أما بعد حمدِ الله بجميع مَحامِدِه، والصلاة على محمد عبده [المطهر] المصطفى ورسوله، فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباحٌ بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة النَّدْب، [وإما على] جهة الوجوب، فنقول:

إن كان **فعل الفلسفة** ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع -أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها،وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك،

فبين أن ما يدل [عليه] هذا الاسم: إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتَطلُّبِ معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى: مثل قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، [أو العقلي] والشرعي معا؛ ومثل قوله تعالى "أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات: أَعْلَمَ الله تعالى أن مِمَّن خصه بهذا العلم وشرَّفه به إبراهيمَ عليه السلام فقال تعالى: "وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض" الآية، وقال تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت." وقال: "ويتفكرون في خلق السموات والأرض"، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة.

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.

وبيِّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا.

وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله [تعالى] وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل، [أو] الأمرّ الضروري، لمن أراد أن يعلم الله [تبارك] وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس [الخطابي]، والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه، وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركّب، أعني المقدماتِ وأنواعَها، فقد يجب على المؤمن بالشرع، المُمْتَثِل أمرَه بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل:

فإنه كما أن الفقيه يستنبط [من الأمر] بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوبَ معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحْرى بذلك [لأنه] إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وجوبَ معرفة القياس الفقهي، فكم بالحَرِيّ والأوْلى أن يستنبط من ذلك العارفُ بالله وجوبَ معرفة القياس العقلي .

وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة. فكذلك يجب أن يُعتقد في النظر في القياس العقلي – ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره – بل أكثر [أصحاب] هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص.

فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين أنه، إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس، من تلقائه وابتدائه، على جميع ما يُحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد

جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك.

وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيِّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان [ذلك] الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام.

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص [عنه] القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبَّهنا عليه.

فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات، ودلالة الصنعة فيها -فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع- فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

وبين أيضا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، على مثال ما عرض في علوم [التعاليم]. فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها [وأبعاد بعضها عن بعض]، لما أمكنه ذلك: مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغيرَ ذلك من مقادير الكواكب،[ولو] كان أذكى الناس طبعا، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي. بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو من مائة وخمسين ضعفا أو ستين، لعَدَّ هذا القول جنونا من قائله. وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياما لا يشك فيه من هو من أهل [ذلك] العلم.

وَمَا الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم، وهذه صناعةُ أصول الفقهِ والفقهِ نفسِه لم يَكْمُل النظرُ فيهما إلا بعد زمن طويل؟ ولو رام إنسان من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام -ما عدا المغرب- لكان أهلا أن يُضحك منه، لكون ذلك في حقه ممتنعا، مع وجود ذلك مفروغا منه. وهذا أمر بين

بنفسه ليس في الصنائع [العلمية] فقط بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن يُنشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة؟

وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غيرَ موافق للحق نبَّهنا عليه وحذَّرنا منه وعذرناهم.

فقد تبيَّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع -إذْ كان مغزاهم في كتبهم ومَقْصِدُهم هو المَقْصِدُ الذي حثَّنا الشرع عليه- وأنَّ من نهى عن النظر فيها مَنْ كان أهلا للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة[العلمية] والخلقية، فقد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرعُ منه الناسَ إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

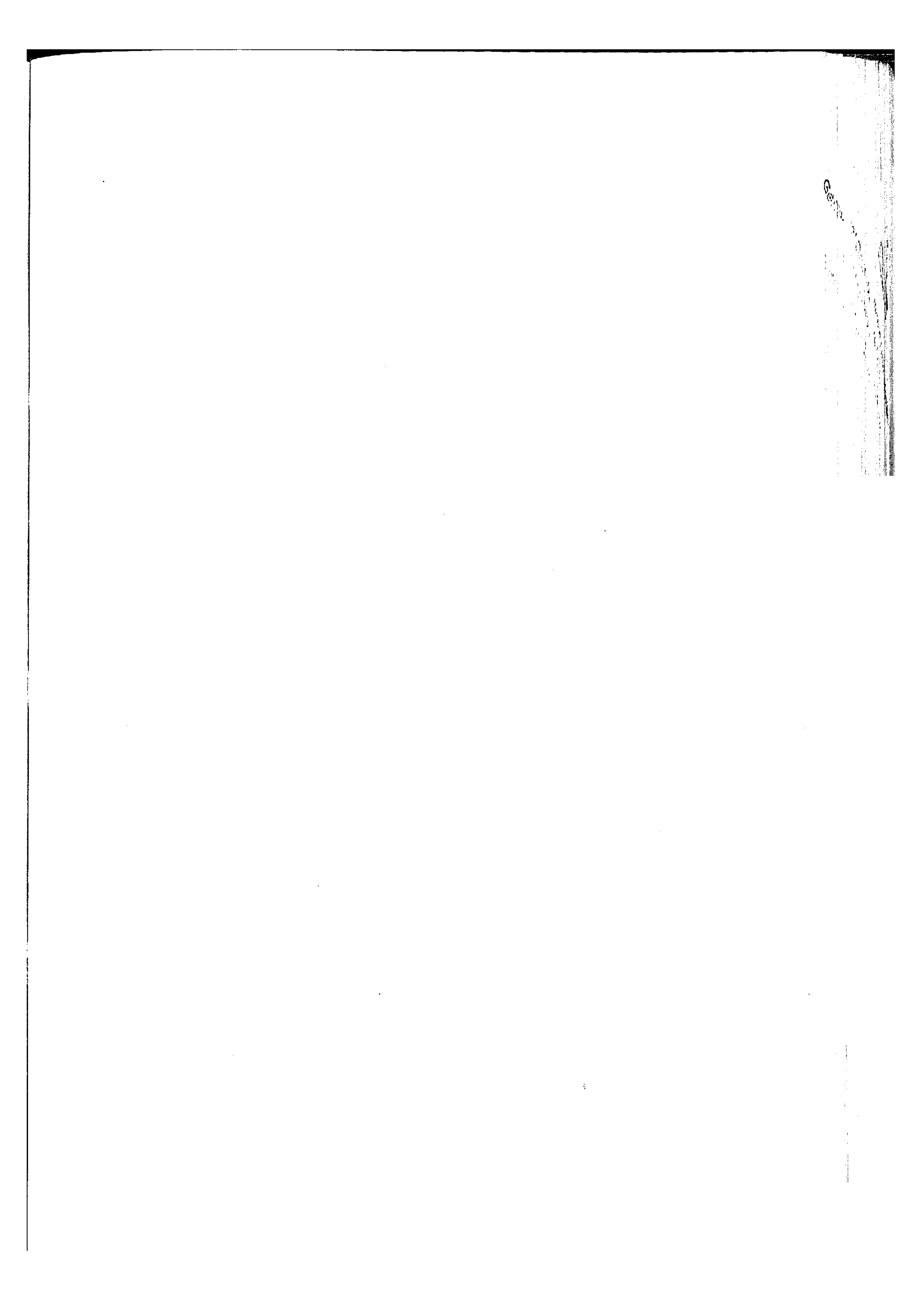
وليس يَلْزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزَلَّ زالٌّ، إما من قِبَل نقص فطرته وإما من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها أو من قِبَل غلبة شهواته عليه [أو] أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها، أو مِن قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن [نمنعها] عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لحِقها بالعرَض لا بالذات. وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يُترك لمكان (=بسبب) مضرة موجودة فيه بالعرض. ولذلك قال عليه السلام -للذي أمرَه بسقي العسل أخاه لإسهال كان [به] فتزيَّد الإسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه-: صدق الله وكذب بطن أخيك. بل نقول إن مَثَلَ من منع النظر في كتب الحكمة مَنْ هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يُظَنُّ بهم أنهم ضلوا من قِبَل نظرهم [فيها] مَثَلُ من منع العطاشى من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوما شَرِقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي وضروري.

وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا! بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذن، لا يبعد أن يعرض مثل هذا في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية كما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية.

وإذا تقرر هذا كله، **وكنا** نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، **وأنها** التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها، التي هي [=السعادة] المعرفة بالله

عز وجل وبمخلوقاته، **وأنّ** ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق: وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل [الخطابية] كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية، **وذلك** أنه لما كانت شريعتنا، هذه الإلهية، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عَمّ التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه، [أو لم] تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى [لإغفال] ذلك من نفسه -ولذلك خُص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"، **وإذا** كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، **فإنّا** معشرَ المسلمين (=جواب: وإذا تقرر هذا كله) نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فان الحق لا يُضَادُّ الحق بل يوافقه ويشهد له".

(**فصل المقال**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٧. ص ٨٥-٩٦)



-٢-

تأويلات المتكلمين مزقت الشرع

"لكن هذا (=المتشابه) إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها، والأقل من الناس. وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبِّر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبها بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثَّل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك. وهو الذي يسمى متشابها في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء. وأما أولئك (=الذين هم دون العلماء وفوق الجمهور: المتكلمون) فمرضى. والمرضى هم الأقل. ولذلك قال تعالى: "وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة" (آل عمران ٧). وهؤلاء أهل الجدل والكلام.

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره. وقالوا إن هذا التأويل هو المقصود به، وإنما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم. ونعوذ بالله من هذا الظن بالله. بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان. فإذن: ما أبعد مِنْ مقصد الشرع مَن قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه. ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه.

وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها. فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في

العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا، أعني: العلم والعمل.

ومثال من أول شيئا من الشرع وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثالُ من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُردْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه. وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول، ففسدت به أمزجة كثير من الناس.

فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول. فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين.

فجاء مُتأوِّل رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة.

فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيّروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس.

وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدا عن موضعه الأول.

ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد، في شريعته، قال: ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة. يعني بالواحدة: التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس. وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح.

وأول من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطَمَّ الوادي على القرى. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه. وذلك في كتابه الذي سماه بـ "المقاصد" فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ "تهافت الفلاسفة"، فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة ،من جهةِ خَرقِهم فيها للإجماع كما زعم، وبدَّعهم في مسائل. وأتى فيه بحجج مشكِّكة، وشُبَهٍ محيِّرة، أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ "جواهر القرآن"، إن الذي أثبته في كتاب "التهافت" هي أقاويل جدلية، وإن الحق إنما أثبته في (=كتابه) "المضنون به على غير أهله". ثم جاء في كتابه المعروف بـ"مشكاة الأنوار"، فذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأما في كتابه الذي سماه بـ "المنقذ من الضلال" فأنحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة(=التفكير)، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بـ "كيمياء السعادة".

فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يُقَرَّ الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فلحق مِن فِعله هذا إخلالٌ بالأمرين جميعا، أعني: بالحكمة وبالشرع، عند أناس، وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين.

أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمرين فلأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما. وأكد (=الغزالي) هذا المعنى بأن عرَّف وجه الجمع بينهما. وذلك في كتابه الذي سماه "التفرقة بين الإسلام والزندقة"، وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذن:

ما فعل من هذه الأشياء، فهو ضار للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجه. وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا، أعني: الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما بالعرض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما.

والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تَعْلَمَ الفرقةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرِف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه الشَريعة ولا على كنه الحكمة. وأن الرأي، في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل.

ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نُعرِّف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تؤُمِّلت وُجِدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظُنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعْرَفُ أن السبب في ذلك أنه لم يُحَطْ علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول، أعني "فصل المقال"، في موافقة الحكمة للشريعة".

(**الكشف عن مناهج الأدلة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ١٤٨-١٥٣)

-٣-

القضاء والقدر، والجور والعدل

"المسألة الثالثة: في القضاءِ والقدر. وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول.

أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتلفى فيه أيضا آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورا على أفعاله.

أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (القمر ٤٩). وقوله: "وكل شيء عنده بمقدار"(الرعد ٨). وقوله " ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على الله يسير" (الحديد ٢٢). إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابا، [و] على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: "أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير" (الشورى٣٤). وقوله تعالى: "ذلك بما كسبت أيديكم" (="وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم" الشورى ٣٠). وقوله تعالى: "والذين كسبوا السيئات" (يونس ٢٧). وقوله: "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" (البقرة ٢٨٦). وقوله تعالى: "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" (فصلت ١٧).

وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: «أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا. قل هو من عند أنفسكم» (آل عمران١٦٥). ثم قال في هذه النازلة بعينها: "وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله" (آل عمران ١٦٦) ومثل ذلك قوله تعالى: "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء ٧٩) وقوله: "قل كل من عند الله" (النساء ٧٨).

وكذلك تلفى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة. مثل قوله عليه السلام: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه". ومثل قوله عليه السلام: "خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون"، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان. والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليهما.

ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه. فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة.

وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع. وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة. وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون هاهنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون هاهنا خالق غير الله. قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه.

وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها. فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور (= أكثرية المتكلمين) إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء.

ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في [كتابه العقيدة] "النظامية": إن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل. وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم.

وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة (=بالاستعداد) لما يتوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات. فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع

التي يطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان (٦٤/و).

فان قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟

قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين. وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا.

وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله" (الرعد١١).

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود. أعني: أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود.

وإنما كان ذلك واجبا، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ.

وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هـذه الأسـباب. ولذلك كانت هـذه الأسـباب لا يحيـط بمعرفتـها إلا الله وحـده. ولذلـك كـان هـو العـالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة، كمـا قـال تعـالى: "قـل لا يعلـم مـن في السـموات والأرض الغيب إلا الله" (النمل ٦٥). وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده.

ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشـيء في وقـت مـا، أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شـيء مـا، هـو العلـم بوجـود ذلـك الشيء، أو عدمه في وقت ما. والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بمـا يوجـد منـها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمـان. فسـبحان مـن أحـاط اختراعـا وعلمـا بجميـع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعـالى: "وعنـده مفـاتح الغيب لا يعلمها إلا هو" الآية (="ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمـها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين" الأنعام ٥٩).

وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيـف لنـا اكتسـاب، وكيـف جميـع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصـده الشـرع بتلـك الآيـات العامـة والأحاديث، التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتـها بـهذا المعنـى انتفـى عنها التعارض. وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلـت في ذلـك. أعـني: الحجـج المتعارضة العقلية، أعني: أن كون الأشياء الموجودة عـن إرادتنـا يتـم وجودهـا بـالأمرين جميعا، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فـإذا نسـبت الأفعـال إلى واحـد مـن هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة.

فان قيل: هذا جواب حسن، يوافق الشرع فيه العقل. لكن هـذا القـول هـو مبـني على أن هاهنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قـد اتفقـوا علـى أن لا فـاعل إلا الله؟!

قلنا ما اتفقوا عليه صحيح. ولكن على هذا جوابان: أحدهما: أن الـذي يمكـن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبـارك وتعـالى وأن مـا سـواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا: إذ كان وجودها إنما هـو بـه، وهو الذي صيرها موجودة أسبابا، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلـة، ويحفـظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها. وكذلك يحفظها هـو في نفسها. ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زمانا مشارا إليه، أعني: لـمـا وجـدت في أقـل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان.

وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى وإذا أطلق على سائر الأسباب.

ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحا. وإنما كان يكون التمثيل بينا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلما، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن هاهنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس. الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.

وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض. وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك. وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره.

وأيضا فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله تعالى في أجسامنا من التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا، كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

ونحن نقول: إنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا، ولا طرفة عين. فسبحان اللطيف الخبير. وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال

تعالى: "وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر" (النحل ١٢). وقوله تعالى: "قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة" الآية(= "من إله غير الله يأتيكم بضياء، أفلا تسمعون" القصص ٧١). وقوله تعالى، "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله" (القصص٧٣). وقوله تعالى: "وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه" (الجاثية ١٣). وقوله: "وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار" (إبراهيم ٣٣). إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا، لما كان في وجودها حكمة امتن بها علينا. ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

وأما الجواب الثاني فإنا نقول: إن الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها. مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى. كذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرا وإصلاحا ويبذر فيها الحب. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى.

فإذن: على هذا لا خالق إلا الله تعالى: إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر. والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له: إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب" (الحج ٧٣). وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال: «أنا أحيي وأميت» (البقرة ٢٥٨). فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: «فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب» (نفس الآية).

وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل. ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة: إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر. ولذلك قال تعالى: "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات ٩٦).

وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها(=الفاعلة)، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بإنكار الأسباب جملة قول غريب جدا

عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لان الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى: إذ يلزمهم ألاَّ يعترفوا بان كل فعل له فاعل.

وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن، من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل بَتَّةً في الشاهد: إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب (=الله) تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته.

فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب. وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسالة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية. وأما التوسط الذي تروم الاشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلا. إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إن الحركتين ليستا من قبلنا، لأنه إذا لم تكونا من قبلنا، فليس لنا قدرة على الامتناع منهما، فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى. ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط. والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات. وهذا كله بين بنفسه. فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

***

المسألة الرابعة: في الجور والعدل. وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدا في العقل والشرع. أعني: أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده. وذلك أنهم قالوا: إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد. وذلك أن الشاهد، زعموا، إنما اتصف بالعدل والجور، لمكان (=بسبب) الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة. فمتى فعل الإنسان شيئا هو عدل بالشرع، كان عدلا. ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر. قالوا: وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع، فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل. والتزموا أنه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور.

وهذا في غاية الشناعة. لأنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر. فان العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما، إلا من جهة الشرع. وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا. وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا. وهذا خلاف المسموع والمعقول.

أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم. فقال تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط" (آل عمران ١٨). وقال تعالى: "وما ربك بظلام للعبيد" (آل عمران ١٨٢) وقال:" إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون" (يونس ٤٤).

فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي. مثل قوله تعالى: «يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» (إبراهيم ٤). ومثل قوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" (السجدة ١٣).

قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تُحْمَل على ظاهرها. وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم. ومثل قوله تعالى: "ولا يرضى لعباده الكفر" (الزمر٧) وهو بين أنه، إذا لم يرض لهم الكفر، أنه ليس يضلهم. وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه. وهو كفر.

وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال، قوله تعالى: "فأقم وجهك للدين حنيفا. فطرة الله التي فطر الناس عليها " (الروم٣٠). وقوله: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم" الآية (= "من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا : بلى ! شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين" الأعراف ١٧٢). وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة".

وإذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل . فنقول: أما قوله تعالى: "يضل من يشاء ويهدي من يشاء" (فاطر ٨)، فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون. أعني: مهيئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج. وأما قوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" معناه: لو شاء ألا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمرين كليهما، لفعل. ولكون خلقِه الطباعَ في ذلك مختلفةً عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم، لا أن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال. مثل قوله تعالى: "يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين" (البقرة ٢٦). ومثل قوله تعالى: "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن" (الإسراء٦٠)، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: "ذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء" (المدثر٣١). أي أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها.

فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟

قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهم الأقل، أشرارا بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحِقَها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة.

فلم يكن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل. وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل.

وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم، "قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك" إلى قوله: "إني أعلم ما لا تعلمون" (= "نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال :أني أعلم..." (البقرة ٣٠). يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا و شرا، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال. وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها إضلال أصلا، وهذه هي حال الملائكة. ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الإضلال في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك، لمكان التركيب. وهذه هي حال الإنسان.

فإن قيل، فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل، وأنت تنفي التأويل في كل مكان؟

قلنا: إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يُعَرَّفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلال: أن هاهنا إلهين، إلها خالقا للخير، وإلها خالقا للشر، فَعُرِّفوا أنه خالق الأمرين جميعا.

ولما كان الإضلال شرا، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر. لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق. لكن على أنه خالق للخير

لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا خلقه للشر عدلا منه.

ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار. لكن عرض عن طبيعتها (=النار) أن تفسد بعض الموجودات. لكن إذا قُويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرا.

وأما قوله تعالى: "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" (الأنبياء ٢٣)، فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله. لأن مَن هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل. وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تاما. والباري سبحانه يتنزه عن هذا المعنى. فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل.

فإذا فهم هذا المعنى هكذا، ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان. لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا، وأن الأفعال كلها [تكون] في حقه لا عدلا ولا جورا، كما ظنه المتكلمون. فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة.

ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه، وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلا، بطل ما يعقل من أن هاهنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر. إذا فرضنا أيضا أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان، لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص. وذلك أن الذي يعدل فإنما وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره.

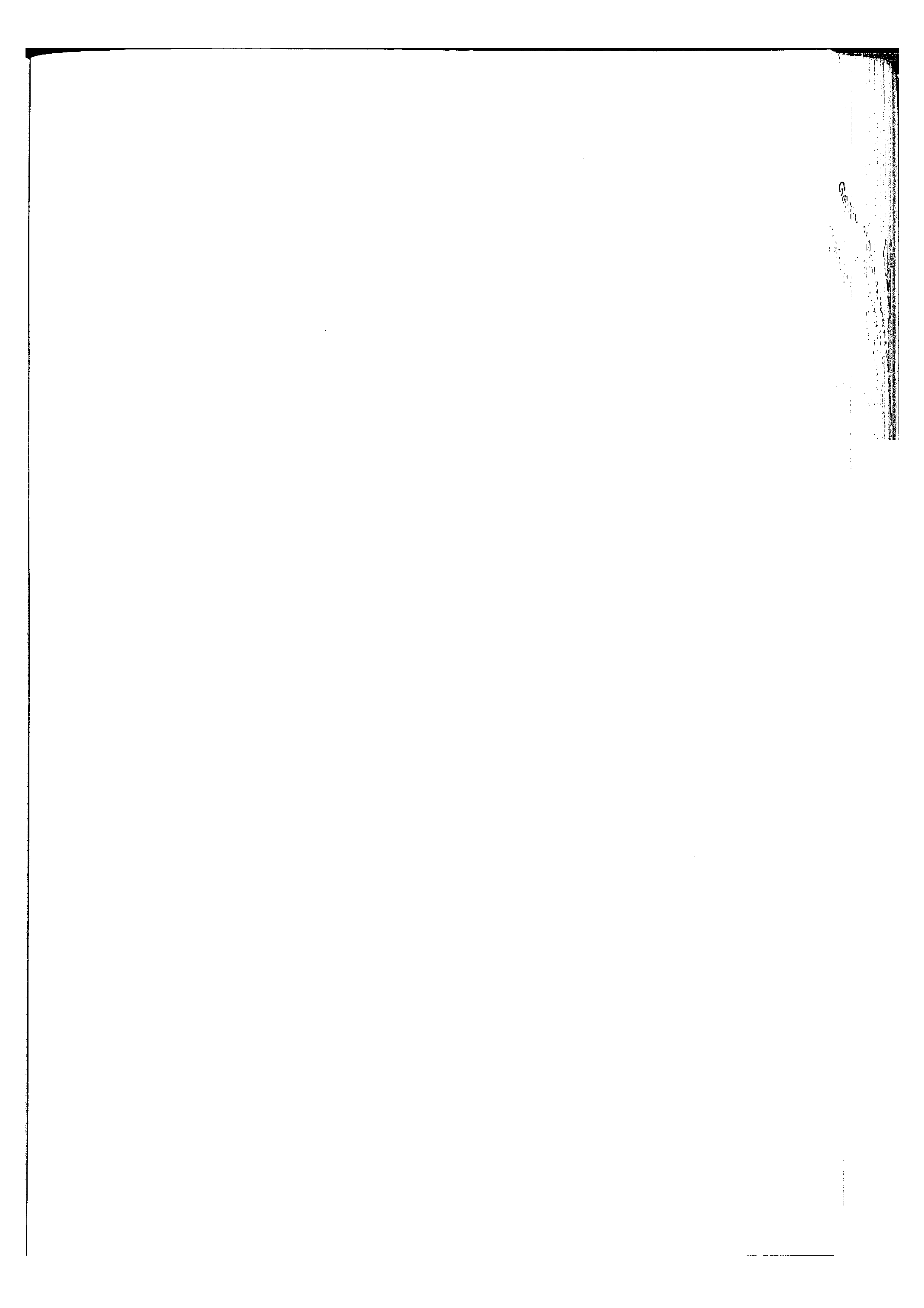
وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس، وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى. وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات. فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها.

وذلك أن لِوُرُود تلك العمومات أيضا سببا آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم في ما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن، أعني في ظنونهم، أن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا. وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز. ولما كان وجود جميع الموجودات بريئةً من الشر ممكنا في ظن

الجمهور، قال: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين" (السجدة ١٣).

فالجمهور يفهمون من هذا معنى، والخواص معنى. وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر. فمعنى قوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها"، أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق الذين هم خير محض. فتكون كل نفس قد أوتيت هداها".

(**الكشف عن مناهج الأدلة**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ١٨٦-١٩٩)



– ٤ –

رؤية العالم بين الفلسفة وعلم الكلام

[٢٢–ر] قلت:

[أ] "إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء، أن يعلم أن كثيرا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عُرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيها بما يدرك النائم في نومه كما قال (=الغزالي)، وأن كثيرا من هذه، ليس تُلْفَى لها مقدمات، من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور، يقنعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين.

[ب] مثال ذلك: أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم، هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل. ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم. ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب، في زمان يسير. بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان، لمن سلك طريق البرهان.

[ج] وإذا كان هذا موجودا في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية (=الرياضية والفلكية)، فأحرى أن يكون ذلك موجودا في العلوم الإلهية. أعني ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا في بادئ الرأي، وشبيها بالأحلام. إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة، يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني: عقل الجمهور. فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخرةٍ للعقل، هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره. وليس يعرض هذا في الأمور العلمية بل وفي العملية. ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت، ثم توهم وجودها، لكان في

بادئ الرأي من المستحيل. ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية، فبعضهم ينسبها إلى الجن، وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء. حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع.

[د] وإذا كان هذا هكذا، فينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجودا في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجودا، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي.

[هـ] وإذا كان هذا هكذا، فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية، مثل ما وقعت في سائر المسائل. والجدل نافع مباح في سائر العلوم، ومحرم في هذا العلم. ولذلك لجأ أكثر الناظرين في هذا العلم، إلى أن هذا كله من باب التكييف (=الوصف بأوصاف) في الجوهر الذي لا تكيفه العقول، لأنه لو كيفته لكان العقل الأزلي والكائن الفاسد واحدا.

[و] وإذا كان هذا هكذا فالله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام، ويجادل في الله بغير علم (=ابن سينا). ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم. ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية هي ظنية.

[ز] ولكن على كل حال، فنحن نروم أن نبين (=وجهة نظر أرسطو انطلاقا) من أمور محمودة ومقدمات معلومة، وإن كانت ليست برهانية. ولم نَكُ نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل (الغزالي) أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيبه.

[ح] وأما نحن فإنا نبين الأمور التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول وسائر الموجودات، ومقدار ما انتهت إليه من ذلك العقول الإنسانية، والشكوك الواقعة في ذلك. ونبين أيضا الطرق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول، وفي سائر الموجودات، والشكوك الداخلة عليهم في ذلك، ومقدار ما انتهت إليه حكمتهم. ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين، ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله تعالى إليه. **فنقول:**

– رؤية العالم عند أرسطو

أولا : الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم

[١– الأسباب الأربعة]

[أ] فأما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم، لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة. وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك (=على الأرض) ضربين: متنفسة (=تتنفس= متحركة=حية= لها نفس)، وغير متنفسة. ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكوّنا بشيء سموه "**صورة**"، وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد أن كان معدوما، ومن شيء سموه "**مادة**" وهو الذي منه تكوّن. وذلك أنهم ألْفَوْا كل ما يتكون هاهنا إنما يتكون **من** موجود غيره، فسموا هذا "مادة". ووجدوه **أيضا** يتكون **عَنْ** شيء فسموه "**فاعلا**"، **ومن أجل** شيء [فـ]سَمَّوْه أيضا "غاية"، فأثبتوا **أسبابا أربعة**.

[ب] **ووجدوا** الشيء الذي يتكون به المتكون أعني صورة المتكون، والشيء الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب له، **واحدا**: إما بالنوع وإما بالجنس. أما بالنوع فمثل أن الإنسان يُوَلِّدُ إنسانا، والفرس فرسا. وأما بالجنس فمثل تَوَلُّدِ البغل عن الفرس والحمار (=نوعان من جنس الحيوان).

[٢– السبب الأول، القوة المصورة ، الخالق]

[أ] ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية، أدخلوا سببا **فاعلا، أوّلاً، باقيا** (=أزليا). فمنهم من قال: هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الأجرام السماوية؛ ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الأجرام السماوية؛ ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الأول؛ ومنهم من جعله عقلا دونه(=دون المبدأ الأول مرتبة)، واكتفوا به في تكون الأجرام السماوية ومبادئ الأجرام السماوية: لأنه وجب عندهم أيضا أن يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا.

[ب] وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضا المتنفسة، فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر، وهو معطي النفس، ومعطي الصورة، والحكمة التي تظهر في الموجودات، وهو الذي يسميه جالينوس "**القوة المصورة**". وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق: فبعض جعله عقلا، وبعض جعله نفسا، وبعض جعله الجرم السماوي، وبعض جعله الأول. وسمى جالينوس هذه القوة "**الخالق**"؛

وشك هل هي الإله أو غيره؟ هذا في الحيوان والنبات المتناسل. وأما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل، فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر.

[٣-عالم السماء: طبيعة الأجرام السماوية]

[أ] فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء. وفحصوا أيضا عن السموات، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التي هاهنا (=في الأرض)، ومبادئ الأنواع: إما مفردة وإما مع مبدأ مفارق. ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة، أعني ما دون الأجرام السماوية. وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس، وأنه لا يتم تكونه إلا من حيث هو جزء. وذلك أن المتكون منها إنما يتكون من شيء، عن شيء، وبشيء، وفي مكان وزمان. وألفوا الأجرام السماوية شرطا في تكونها من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة. فلو كانت الأجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت هاهنا أجسام أقدم منها، هي شرط في تكونها، حتى تكون هي جزءا من عالم آخر، فيكون هاهنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام. وإن كانت أيضا تلك متكونة لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخر، ويمر ذلك إلى غير نهاية.

[ب] فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر، وبأنحاء كثيرة هذا أقربها، أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة، لأن المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا، ظهر لهم أن هذه أيضا، أعني: الأجسام السماوية، لها مبادئ تتحرك بها وعنها. ولما فحصوا عن مبادئ هذه، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بأجسام، ولا قوى في أجسام: أما كون مبادئها ليست بأجسام، فلأنها مبادئ أُوَل للأجسام المحيطة بالعالم. وأما كونها ليست قوى في أجسام فلأن الأجسام شرط في وجودها، كالحال في المبادئ المركَّبة هاهنا للحيوانات، فلأن كل قوة في جسم عندهم هي متناهية، إذ كانت منقسمة بانقسام الجسم، وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد، أعني: مركبا من هيولى وصورة. ووجود الهيولى شرط في وجود الصورة. وأيضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه، لكانت الأجرام السماوية مثل هذه: فكانت تحتاج إلى أجرام أخر أقدم منها.

[٤- العقول السماوية أو مبدأ النظام والترتيب في العالم]

[أ] **ولما تقرر** لهم وجود مبادئ بهذه الصفة، أعني ليست أجساما ولا قوى في جسم، **وكان قد تقرر** لهم من أمر العقل الإنساني أن للصورة وجودين، وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت في هيولى -مثال ذلك أن الحجر له صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي إدراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس- **وجب عندهم** أن تكون هذه الموجودات المفارقة بإطلاق عقولا محضة،. لأنه إذا كان عقلا بما هو مفارق لغيره، فما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلا.

[ب] وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات، والنظام الذي في العالم. كالحال في العقل الإنساني: إذ كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى. فصح عندهم من قِبَل هذا أن للموجودات وجودين: وجود محسوس ووجود معقول. وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول، هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع.

[٥- النظام في الموجودات على الأرض، تابع للذي في السماء]

[أ] واعتقدوا لمكان(بسبب) هذا أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ، وأن تدبيرها لِمَا هاهنا من الموجودات، إنما هو من قبل أنها ذوات نفوس. ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة، وبين العقل الإنساني، رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني، وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني في أن معقولاتها هي صور الموجودات. وأن صورة واحد واحد منها هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها. كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها. لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته، وأما تلك فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات. وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات، إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة. وأما الترتيب الذي في العقل الذي فينا، فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها؛ ولذلك كان ناقصا جدا، لأن كثيرا من الترتيب والنظام الذي في الموجودات، لا يدركه العقل الذي فينا.

[ب] فإذا كان ذلك كذلك، فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود: أخسُّها وجودُها في المواد؛ ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد؛ ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني. ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها.

[٦- العقول السماوية ترجع إلى مبدأ واحد هو السبب في جميعها]

ولما نظروا أيضا إلى الجرم السماوي، ورأوا في الحقيقة جسما واحدا، شبيها بالحيوان الواحد، له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية، وهي نقلته بجميع جسده -وهذه الحركة هي الحركة اليومية- ورأوا أن سائر الأجرام السماوية وحركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية، فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض، ورجوعها إلى جسم واحد، وغاية واحدة، وتعاونها على فعل واحد، وهوالعالم بأسره، أنها ترجع إلى مبدأ واحد، كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعا واحدا: فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة. فاعتقدوا لمكان هذا أن تلك المبادئ المفارقة ترجع إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها. وأن الصور التي في هذا المبدأ، والنظام والترتيب الذي فيه، هو أفضل الوجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات. وأن هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات التي فيما دونه. وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد.

[٧- الأول لا يعقل إلا ذاته، ولكنه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات]

[أ] والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته. وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام. و(أما) ما دونه، فجوهرُه إنما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول، وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى.

[ب] ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الأقل شرفا يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفا من ذاته، أعني: أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة: لأنه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين، ولم يكونا متعددين. فمن هذه الجهة قالوا: إن الأول لا يعقل إلا ذاته. وأن الذي يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه، لأنه معلول. ولو عقله لعاد المعلول علة. واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات، وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل، أعني: بتخليقها، ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الإنساني بجملته.

ثانيا: الأشاعرة: تصوروا الله على غرار الإنسان

[١- وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية .. من حيث لم يشعروا]

[أ] فعلى هذا ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء، والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم. فإذا تؤملت فليست بأقل إقناعا من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة، أعني: المعتزلة أولا، والأشعرية ثانيا، إلى أن اعتقدوا في المبدأ الأول ما اعتقدوه.

[ب] أعني: أنهم اعتقدوا أن هاهنا ذاتا غير جسمانية، ولا هي في جسم، حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة. إلا أن الأشعرية -دون المعتزلة- اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة، والعالمة لها بعلم غير متناه: إذ كانت الموجودات غير متناهية. ونفوا العلل التي هاهنا. وأن هذه الذات، الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة، موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء. أعني: متصلة به اتصال وجود.

[ج] وهذا الوضع يظن به أنه تلحقه شناعات. وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس. لأن النفس هي ذات ليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة. فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة. من حيث لم يشعروا.

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع:

[٢- نفوا أن يكون للأشياء الحية التي في الشاهد أفعال !]

[أ] وأظهرها، على القول بالصفات، أن يكون هاهنا ذات مركبة قديمة. فيكون هاهنا تركيب قديم، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث، لأنه عرض، وكل عرض عندهم محدث. ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة، ولم يروا أن فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات، بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. وهذا يلزمهم في العقل ضرورة.

[ب] وهم مع هذا يرون في المصنوعات، التي شبهوا بها المطبوعات، نظاما وترتيبا، وهذا يسمى حكمة. ويسمون الصانع حكيما. والذي أقنعوا به في أن في الكل مثل هذا المبدأ، هو أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية، فقالوا: كل فِعْل بما هو فِعْلُ، فهو صادر عن فاعل مريد قادر مختار حي عالم. وأن طبيعة الفعل بما هو

فعل تقتضي هذا. وأقنعوا في هذا بأن قالوا: ما سوى الحي فهو جماد وميت. والميت لا يصدر عنه فعل. فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل.

[ج] فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية. ونفوا مع ذلك (=علاوة على ذلك) أن يكون للأشياء الحية التي في الشاهد أفعال؛ وقالوا: إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي في الشاهد، وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب. فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة: لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله. وأيضا فمن أين، ليت شعري، حصل لهم هذا الحكم على الغائب؟!

[٣- ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم]

[أ] والطريق الذي سلكوا في إثبات هذا الصانع: هو أن وضعوا أن المحدَث له محدِث، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية، فسيمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم. وهذا صحيح. لكن ليس ببين من هذا أن هذا القديم ليس هو جسما. فلذلك يحتاج أن يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديما، فتلحقهم شكوك كثيرة.

[ب] وليس يكفي في ذلك بيانهم أن العالم محدَث. إذ قد يمكن أن يقال المحدِث له هو جسم قديم، ليس فيه شيء من الأعراض التي استدللتم منها على أن السموات محدَثة، لا من الدورات، ولا من غير ذلك، مع أنكم تضعون مركبا قديما!

[ج] ولما وضعوا أن الجسم السماوي مكوَّن، **وضعوه على غير** الصفة التي تفهم من الكوْن في الشاهد: وهو أن يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات، لا في كليته، فإنه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم. **ولا وضعوا الفاعل له** (=للجسم السماوي) كالفاعل في الشاهد. وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد إنما فعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة، لا أن يغير العدم إلى الوجود، بل يحوله -أعني: الموجود- إلى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشيء من موجود ما، إلى موجود ما مخالف له بالجوهر والحد والاسم والفعل. كما قال الله تعالى "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة" الآية (المؤمنون ١٢-١٤). ولذلك كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق لا يتكون ولا يفسد.

[٤- لا يعود نفس العدم وجودا، ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا]

[أ] فلذلك إذا سلم لهم أن السموات محدَثة، لم يقدروا أن يبينوا أنها أوَّلُ المحدثات، وهو ظاهرُ مَا في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى: "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا" الآية (الأنبياء ٣٠)، وقوله سبحانه:

"وكان عرشه على الماء"(هود ٧) وقوله سبحانه: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"(فصلت ١١) الآية.

[ب] وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته، إن اعتقدوا أن له مادة، أو يفعله بجملته إن اعتقدوا أنه بسيط، كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ. وإن كان ذلك كذلك، فهذا النوع من الفاعل إنما يغير العدم إلى الوجود عند الكون -أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم أسطقس الأجسام- أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد، أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ. وبين أنه لا ينقلب الضد إلى ضده، فإنه لا يعود نفس العدم وجودا، ولا نفس الحرارة برودة. ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا، والحار باردا، والبارد حارا. ولذلك قالت المعتزلة إن العدم ذات ما؛ إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم.

[ج] والأقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها أنه لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة. وأقنعها أنهم قالوا: لو كان شيء عن شيء لمر الأمر إلى غير نهاية! والجواب أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة، لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له بالفعل. وأما دورا فليس يمتنع : مثل أن يكون من الهواء نار، ومن النار هواء، إلى غير نهاية. والموضوع أزلي. فإن معتمدهم في حدوث الكل هو أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث. وأحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال، إذا سلمت لهم هذه المقدمة، هو أنهم لم يطْرُدوا الحكم، لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد، هو حادث: على أنه حادث من شيء، لا من لا شيء؛ وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء.

[د] وأيضا فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة، وهو الذي يسمونه المادة الأولى، ليس يخلو عن الجسمية. والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة. والمقدمة القائلة: "إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث"، ليست صحيحة إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه. وأما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس، ليس لها أول، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا.

[هـ] ولهذا، لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها: أي لا أول لها ولا آخر. وذلك هو واجب عند الفلاسفة. فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء. وهي أكثر كثيرا من الشناعات التي تلزم الفلاسفة.

[٥- ما يقولون: يخالف ما يُحس من فعل الأشياء بعضها في بعض]

[أ] ووضعهم أيضا أن الفاعل الواحد بعينه، الذي هو المبدأ الأول، هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط! وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يُحس من فعل الأشياء، بعضها في بعض. وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولا (=وسيطا: مفعول لمن فوقه وفاعل لمن دونه) لَمَرَّ الأمر إلى غير نهاية!

[ب] وإنما كان يلزم ذلك، لو كان الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو مفعول، والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك. وليس الأمر كذلك: بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل، لأن المعدوم لا يفعل شيئا. والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلا، لا أن ترتفع (= منطقيا: تزول) الفاعلات المفعولة كما ظن القوم.

[٦- القول بالصفات زائدة على الذات يقتضي تركيبا ومركبا]

[أ] وأيضا فإن الذي يلزم نتيجتهم من المحال، أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم. وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتا، ذاتَ حياة وعلم وقدرة وإرادة، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات، وتلك الذات غير جسمانية، فليس بين النفس وهذا الموجود فرق، إلا أن النفس هي في جسم، وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم. وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات، وكل مركب فهو ضرورة يحتاج إلى مركب، إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته؛ كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته، لأن التكوين الذي هو فعل المكوِّن ليس هو شيئا غير تركيب المتكون. والمكوِّن ليس شيئا غير المركب. وبالجملة، فكما أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا، لأن التركيب شرط في وجود المركب. ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده، لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه.

[ب] ولذلك كانت المعتزلةُ في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة إلى الذات لا زائدة عليها، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحدا وأزليا وغير ذلك، أقربَ إلى الحق من الأشعرية. ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة.

[ج] فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي تلزم الفريقين. أما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو حامد، وقد تقدم الجواب عن بعضها، وعن بعضها سيأتي بعد. وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها.

ثالثا : ما يعقله العقل الأول من ذاته هو الموجودات كلها

[١- من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه]

ولنرجع إلى تمييز مرتبة قول قول، من الأقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب، من الإقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطنا (= في مقدمة الكتاب). وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل، لأن منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات. وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضا، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك، ويناب عنهم، إذ لهم أن يحتجوا بها. ومن العدل، كما يقول الحكيم، أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه. أعني: أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه. فنقول:

[٢- الفلاسفة يضعون أن ما يعقله الأول من ذاته هو الموجودات كلها ...]

[أ] أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول، إذا كان لا يعقل إلا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق، فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات بإطلاق. وإنما الذي يضعون أن الذي يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود، وأنه العقل الذي هو علة للموجودات، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله، كالحال في العقل منا. فمعنى قولهم إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات، أي أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها، بل بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه. لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو، لشاركه في علمه، تعالى الله عن ذلك. وهذه هي الصفة المختصة به سبحانه.

[ب] ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه، سوى الصفات السبع التي أثبتوها له. ولذلك لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلي ولا جزئي، لأن الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات، وكلا العلمين كائن فاسد. وسنبين هذا أكثر عند التكلم هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمها، على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسألة. وسنبين أنها مسألة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى.

[ج] وهذه المسألة (=موضوع الكلام هنا: لا يعقل إلا ذاته) انحصرت بين قسمين ضروريين: أحدهما أن الله تعالى لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا فاسدا، وأن يستكمل الأشرف بالأخس. ولو كانت ذاته غير معقولات الأشياء ونظامها لكان هاهنا عقل آخر، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما

هي عليه من الترتيب والنظام. وإذا كان هذان الوجـهان يسـتحيلان، لـزم أن يكـون مـا يعقله من ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذي صارت به موجودة.

[د] والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد لـه مراتـب في الوجـود، هـو ما يظهر من أمر اللون. فإن اللون نجد له مراتب في الوجـود بعضها أشرف مــن بعـض. وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهيولى، وله وجود أشرف من هـذا وهـو وجـوده في البصر. وذلك أن هذا الوجود (=في البصر) هـو وجـود لِلَّوْن مـدرك لذاتـه. والـذي لـه في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاتـه. وقـد تبين أيضًـا في علـم النفس: أن لِلَّـون وجودا أيضا في القوة الخياليـة، وأنه أشرف من وجـوده في القوة البـاصرة. وكذلـك تبين أن له في القوة الذاكرة وجودا أشرف من وجوده في القوة الخيالية، وله في العقـل وجـودا أشرف مـن جميع هـذه الوجـودات. وكذلـك نعتقـد أن لـه في ذات العلـم الأول وجـودا أشرف من جميع وجوداته، وهـو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه.

[٣- في العالم كما في الحيوان قوة سارية في الكل سريانا واحدا]

[أ] وأما مـا حكاه عـن الفلاسفــة في ترتيــب فيضــان المبادئ المفارقــة عنــه (=الأول)، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من تلك المبادئ، فشيء لا يقوم برهـان علـى تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يُلْفَى[أ] التحديد الذي ذكره في كتب القدماء.

[ب] **وأما كون** جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقـة فائضـة عـن المبـدأ الأول، وأنَّ بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا، وبها ارتبطـت جميـع أجزائـه، حتى صار الكل يؤُمُّ فعلا واحــدا، -كالحـال في بـدن الحيـوان الواحـد المختلـف القـوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنمـا صار عند العلماء واحدا وموجودا بقوة واحــدة فيـه فـاضت عن الأول- **فأمرٌ** أجمعوا عليه: لأن السمـاء عندهـم بأسرها هــي بمنزلـة حيـوان واحـد، والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان، والحركات الــتي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئيـة التي لأعضاء الحيوان.

[ج] وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة، بها صار واحــدا، وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا، وهو سلامة الحيــوان. وهـذه القـوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم يبق طرفة عين.

[د] **فإن كان** واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوةٌ واحـدة روحانيـة سـارية في جميع أجزائه، بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحـدة، حتى قيـل في الأجسام الموجودة فيه إنـها جسم واحـد، وقيـل في القـوى الموجـودة فيـه إنـها قـوة واحدة، **وكانت** نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجـزاء الحيوان الواحــد مـن الحيوان الواحد، **فباضطرار** أن يكون حالهــا في أجزائـه الحيوانيـة وفي قواهـا المحركـة

النفسانية والعقلية هذه الحال. أعني: أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية؛ وهي سارية في الكل سريانا واحدا. ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب. وعلى هذا يصح القول إن الله خالق كل شيء، ومُمْسكُه وحافظه، كما قال سبحانه: "إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا" (فاطر ٤١) الآية.

[هـ] وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال: إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولا واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة. فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شُبِّهَ الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي في الهيولى. ولذلك إن قيل اسم "الفاعل" على الذي في غير هيولى والذي في هيولى فباشتراك الاسم. فهذا يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد.

[و] وأيضا فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور منه شيء واحد، وليس يمتنع أن يكون -هو- شيئا واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة، كما أنه ليس يمتنع في الكثرة أن تتصور تصورا واحدا. وقد نجد الأجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه، فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة. ونجد لها أيضا حركات تخصها مختلفة، فوجب أن تكون حركاتها عن محركين مختلفين من جهة، متحدين من جهة. وهو من جهة ارتباط حركاتها بحركة الفلك الأول. **فإنه كما** أنه لو توَّهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان، أو القوة المشتركة، قد ارتفع، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه، **كذلك الأمر** في الفلك في أجزائه، وقواه المحركة، وبالجملة في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول، وبعضها مع بعض.

[٤- والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة]

[أ] والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة: وذلك أنه كما أن المدينة تَتَقَوَّمُ برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم في العالم. وذلك **أنه كما** أن سائر الرئاسات التي في المدينة، إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو المُوقِف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات، **كذلك الأمر** في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات. وتبين عندهم أن الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة، هو الذي يعطي الوجود: لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات. فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة، والذي يعطي الصورة هو الفاعل، فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو

الفاعل. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ: فإنه فاعل وصورة وغاية.

[ب] وأما حاله من الموجودات المحسوسة: **فلما** كان هو الذي يعطيها الوحدانية، وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها تلك الوحدانية، صار مبدأ لهذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية. وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت. وذلك: أمّا لجميع الموجودات فبالطبع، وأمّا للإنسان فبالإرادة، ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات، ومُؤْتَمَنًا من بينها، وهو معنى قوله سبحانه "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال" (الأحزاب٧٢) الآية.

[ج] **وإنما عرض** للقوم أن يقولوا إن هذه الرئاسات التي في العالم –وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول– أن بعضها صدر عنه بلا واسطة، وبعضها صدر منه بواسطة، **عند السلوك** والترقي من العالم الأسفل إلى العالم الأعلى. وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك بعضُها من أجْل حركات بعض، فنسبوها إلى الأول فالأول، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق، فلاح لهم نظام آخر، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا.

[د] والوقوف على الترتيب الذي أدركه النُّظار (=الفلاسفة) في الموجودات عند الترقي إلى معرفة الأول عسير. والذي تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل. لكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها في الوضع، هو أنهم رأوا أن الفلك الأعلى، فيما يظهر من أمره، أنه أشرف مما تحته، وأن سائر الأفلاك تابعة له في حركته، فاعتقدوا لمكان هذا ما حكي عنهم من الترتيب بحسب المكان.

[هـ] ولقائل أن يقول لعل الترتيب الذي في هذه، إنما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان؛ وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب أعني السيارة، حركاتُها من أجل حركة الشمس، فلعل المحركين لها إنما يقتدون في تحريكاتهم بحركة الشمس، وتحرك الشمس عن الأول. فلذلك ليس يلفى في هذا المطلب مقدمات يقينية، بل من جهة الأولى والأخلق. وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ما كنا بسبيله".

(**تهافت التهافت**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ٢٦٧–٢٨٥)

- ٥ -

المسألة الثامنة

الوجود والماهية في الذات الإلهية

١- وجود الشيء متقدم على ماهيته

[١-غ، قال أبو حامد:]

مسألة في إبطال قولهم إن وجود الأول بسيط، أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره. والكلام عليه من وجهين:

[أ] الأول المطالبة بالدليل، فيقال : بِمَ عرفتم ذلك؟ أبضرورة العقل أو بنظر؟ وليس بضروري، فلا بد من ذكر طريق النظر. فإن قيل: لأنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا إليها أو تابعا لها ولازما لها، والتابع معلول، فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض!

[ب] فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس في إطلاق لفظ "الوجود الواجب". فإنا نقول: له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة، أي ليست معدومة منفية؛ ووجودها مضاف إليها. وإن أحبوا أن يسموه تابعا ولازما فلا مُشَاحَّة في الأسامي، بعد أن يُعرَف أنه لا فاعل للوجود، بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية. فإن عنوا بالتابع والمعلول أن له علة فاعلية فليس كذلك. وإن عنوا غيره فهو مسلم، ولا استحالة فيه: إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل. وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن، فليس يُحتاج فيه إلى سلب الماهية.

[ج] فإن قيل: فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له، فيكون الوجود معلولا ومفعولا؟ قلنا: الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم، إن عنوا بالسبب: الفاعل له؟ وإن عنوا به وجها آخر، وهو أنه لا يستغنى عنه، فليكن كذلك فلا

استحالة فيه. إنما الاستحالة في تسلسل العلل. فإذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة، وما عدا ذلك لم تعرف استحالته. فلا بد من برهان على استحالته. وكل براهينهم تحكمات مبناها على حد لفظ "واجب الوجود" بمعنى له لوازم، ويُسَلِّمُ أن الدليل قد دل على واجب وجود بالنعت الذي وصفوه، وليس كذلك كما سبق.

[د] وعلى الجملة، دليلهم في هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي، إلا أنه أغمض وأضعف، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة. وهم يقولون: كل ماهية موجودة فكثرة، إذ فيه ماهية ووجود؛ وهذا غاية الضلال. فإن الموجود الواحد معقول بكل حال، ولا موجود إلا وله حقيقة. ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة.

[١-ر] قلت:

[أ] لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في "المقاصد" (=كتاب الغزالي مقاصد الفلاسفة). وذلك أن الرجل (=ابن سينا) لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته، لم يَجُزْ عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات. لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده، ولم يكن له فاعل. فلزم عنده من هذا أن كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة. فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته.

[ب] ولذلك: ما عانده به أبو حامد، بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات، ليس بصحيح. لأن ذات الشيء هي علة لازمِهِ، وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده، لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته. وليس وضْعه ماهيتَه هي إنيتُه (=وجوده) هو رفع لماهيته كما قال، بل إنما هو إيجاب اتحاد الماهية والإنية.(*) وإذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود، وكان الذي يعطي وجود الأشياء في الأشياء الممكنة هو الفاعل، فيجب أن يكون ما لا فاعل له: إما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل، وإما أن يكون وجوده هو ماهيته.

[ج] لكن هذا كله مبناه على غلط: وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه. وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلمَ بماهية الشيء، هو الذي يدل على

(*) يقرر الفارابي أن "الإنية" مشتقة من "أنّ"، ومعناها عنده: "الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء". ويقابلها في اليونانية "أَن" "أَوْن": "وكلاهما تأكيد، إلا أن "أون" الثانية أشد تأكيدا فإنها دليل على الأكمل والأثبت والأدوم، فلذلك يسمون الله بـ "أون" ممدود الواو... فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ "أن" مقصورة"، ولذلك تسمّي الفلاسفة الوجود الكامل "إنية" الشيء وهو بعينه ماهيته. الفارابي. **كتاب الحروف**.تحقيق محسن مهدي.دار المشرق. بيروت.١٩٨٦. ص ٦١.

الصادق[**]. ولذلك كان معنى قولنا: هل الشيء موجود، أما فيما له سبب يقتضي وجوده، فقوته قوة قولنا: هل الشيء له سبب أم ليس له سبب؟ هكذا يقول أرسطو في أول المقالة الثانية من "كتاب البرهان". وأما إذا لم يكن له سبب فمعناه" هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده؟". وأما إذا فهم من الموجود ما يفهم من الشيء والذات، فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير. وأيا ما كان فلا يفترق في ذلك ما له علة وما ليس له علة، ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود، وهو المراد بالصادق. وإن دل على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة، كالحال في الكلي. فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فأثبتوه موجودا بسيطا. وأما الحكماء من أهل الإسلام المتأخرين فإنهم زعموا أنهم لما نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود آل بهم الأمر إلى موجود بسيط بهذه الصفة.

٢- الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها، خروجُها من القوة إلى الفعل، إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل

[د] والطريقة التي يمكن عندي أن تُسلك حتى تقْرُب من الطريقة البرهانية، هو أن الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها، خروجُها من القوة إلى الفعل إنما يكون ضرورة من مُخرِجٍ هو بالفعل، أعني فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل. فإن كان المُخرِج هو أيضا من طبيعة الممكن، وجب أن يكون له مخرج. فإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا، أعني الممكن في جوهره، وجب أن يكون هاهنا مخرج واجب في جوهره، غير ممكن، وذلك ليستحفظ ما هاهنا، وتبقى دائما طبيعة الأسباب الممكنة المارة إلى غير نهاية. فإنها إذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها، وكل واحد منها ممكن، وجب ضرورة أن يكون الموجب لها، أعني الذي يقتضي لها الدوام، شيئا واجبا في جوهره. إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية،

(**) يتعلق الأمر هنا بالرابطة الوجودية في اللغات الهندوأوروبية: في الفرنسية est وفي الإنجليزية is. والموجود بهذا المعنى هو "الصادق": مطابقة ما بالفكر لما في الواقع. وقد تعرض الفارابي بتفصيل لمسألة الرابطة الوجودية هذه، ملاحظا خلو العربية من لفظ خاص بها، فاستعمل التراجمة مكانه في الترجمة إلى العربية كلمة "هو": مثل قولك "زيد هو عادل"، وجعلوا المصدر منها "الهوية". هذا بينما فضل بعضهم استعمال لفظ "الموجود" بدل الـ "هو"، ولفظ "الوجود" بدل "الهوية". نفس المرجع. ص١١٠ وما بعدها.

أعني الأشياء الممكنة في جوهرها. فإنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا، لما كان سبيل إلى حدوث الحركة. وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة الحركة التي هي، من جهة قديمة ومن جهة حادثة. والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره. وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام (=الفلك المحيط). فإن بهذه الحركة أمكن أن يوجد المحدَث في جوهره، والفاسد، عن الأزلي، وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعد منه تارة، كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الأجرام السماوية. ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر، ممكنا في الحركة المكانية، وجب ضرورة أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بإطلاق، أي ليس فيه إمكان أصلا، لا في الجوهر ولا في المكان، ولا في غير ذلك من الحركات، و(وجب) أن يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة، لأنه إن كان مركبا كان ممكنا لا واجبا، واحتاج إلى واجب الوجود.

٣- طريقة ابن سينا فيها زيادة .. وهي خطأ

[هـ] فهذا النحو من البيان كاف عندي في هذا الطريق، وهو حق. فأما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريقة –ويقول إن الممكن الوجود يجب أن ينتهي إما إلى واجب الوجود من غيره، أو واجب الوجود من ذاته، فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود من ذاته، وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب – فإنما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطأ: لأن الواجب كيف ما فُرض ليس فيه إمكان أصلا. ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة: إنها ممكنة من جهة، واجبة من جهة. لأنه قد بين القوم أن الواجب ليس فيه إمكان أصلا، لأن الممكن نقيض الواجب. وإنما الذي يمكن أن يوجد (=هو) شيء واجب من جهة طبيعة ما، ممكن من جهة طبيعة أخرى، مثل ما يظن الأمر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي، أعني أنه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الأين.

[و] وإنما الذي قاده إلى هذا التقسيم، أنه اعتقد في السماء أنها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها. وقد قلنا في غير ما موضع إن هذا لا يصح. والبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود، متى لم يفصل هذا التفصيل، وعين هذا

التعيين، كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية. ومتى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانية.

٤- الحدوث الذي صرح به الشرع غير ما تقوله الأشعرية

[ز] وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم، هو من نوع الحدوث المشاهد هاهنا، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها - الأشعرية- صفات نفسية، وتسميها الفلاسفة صورا. وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر، وفي زمان. ويدل على ذلك قوله تعالى: "أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما" الآية (الأنبياء ٣٠)، وقوله سبحانه: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" الآية (فصلت ١١). وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور.

[ح] وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة: مَنْ قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل. فما قالوه (الأشعرية) إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان. والذي يظهر من الشريعة هو النهي عن المفاحص التي سكت عنها الشرع. ولذلك جاء في الحديث "لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا: هذا خلق الله، فمن خلق الله؟ فقال النبي عليه السلام إذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الإيمان" وفي بعض طرق الحديث "إذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد". فأَعْلَمَ أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة، ولذلك قال: "هذا محض الإيمان".

٥- فصل كله مغلط وسفسطائي

[٢-غ] قال أبو حامد :

[أ] المسلك الثاني: هو أن نقول: وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول. وكما لا يعقل عدمٌ مُرْسَلٌ إلا بالإضافة إلى موجود يُقدَّر عدمه، فلا يعقل وجود مُرْسَلٌ إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة. فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى،

ولا حقيقة له!؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الموجود. فكأنهم قالوا: وجود ولا موجود، وهو متناقض. ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له، يشارك الأول في كونه (وجودا) لا حقيقة ولا ماهية له، ويُباينه في أن له علة، والأول لا علة له. فَلِمَ لا يتصور هذا في المعلولات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه؟ وما لا يعقل في نفسه، فَبِأنْ تنفى علته، لا يصير معقولا. وما يعقل، فبأن تقدر له علة، لا يخرج عن كونه معقولا. والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم. فقد ظنوا أنهم ينزهون فيما يقولون، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد. فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، ولا يبقى مع نفي الحقيقة إلا لفظ الوجود. ولا مسمى له أصلا إذا لم يضف إلى ماهية.

[ب] فإن قيل: حقيقته أنه واجب، وهو الماهية. قلنا: ولا معنى للواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا يتقوم به حقيقةُ ذات. ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة. فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بأنها لا علة لها. ولا يتصور عدمها إذ لا معنى للوجوب إلا هذا. على أن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة، وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية؟ والوجود ليس بماهية، فكذلك ما لا يزيد عليه.

[٢-ر] قلت:

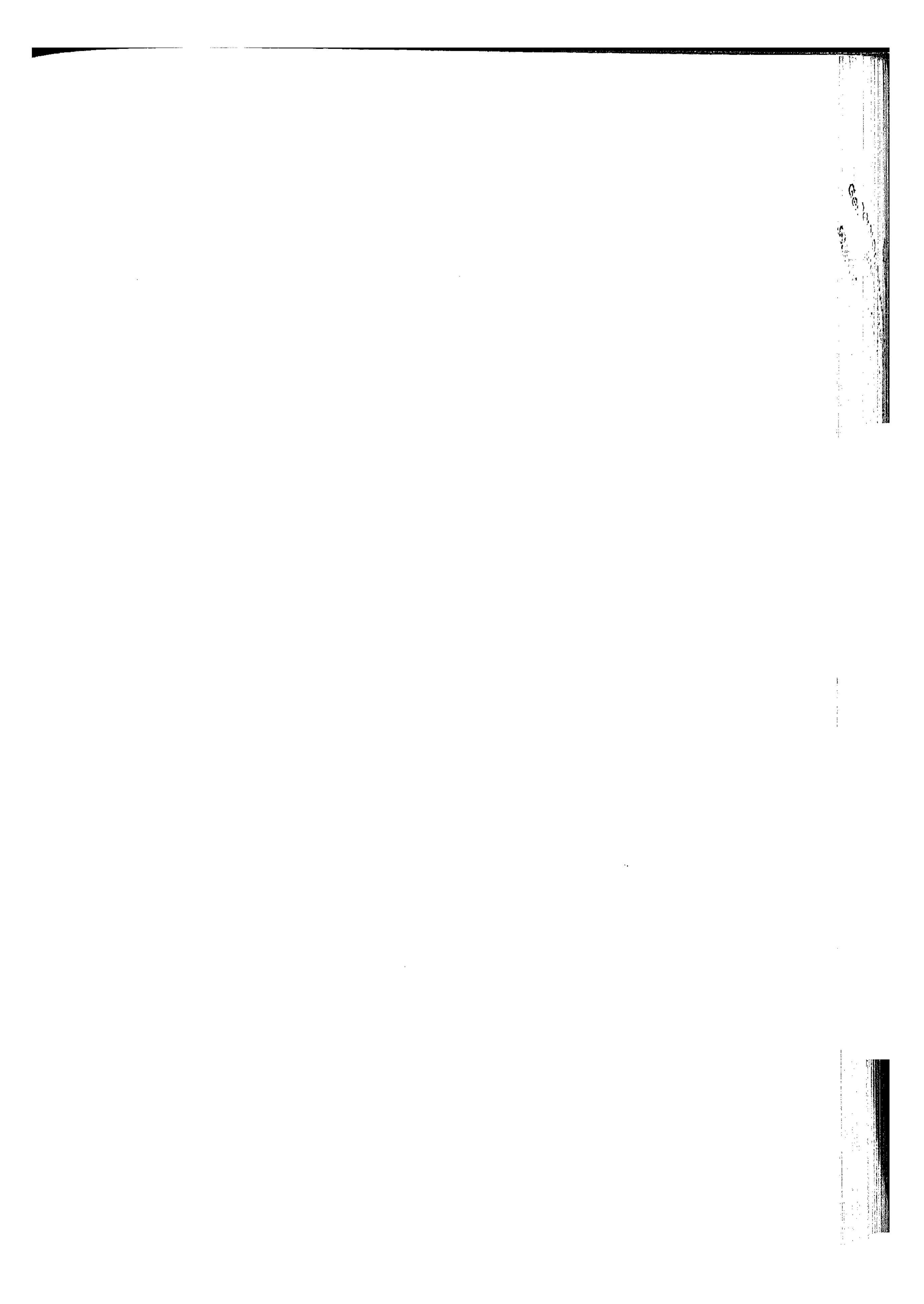
[أ] هذا الفصل كله مغلط سفسطائي : فإن القوم لم يضعوا للأول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود، وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنه لا ماهية له أصلا، كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم.

[ب] ولما وضع أنهم يرفعون الماهية، وهو كذب، أخذ يشنع عليهم، فقال: "إن هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعلولات موجود لا حقيقة له، يشارك الأول في كونه لا حقيقة له"، فإن القوم لم يضعوا موجودا لا ماهية له بإطلاق وإنما وضعوا لا ماهية له، بصفة ماهيات سائر الموجودات. وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة. لأن اسم الماهية مشترك. فهذا الوضع، وكل مركب على هذا، كلام سفسطائي. وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو بإيجابه. فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل. وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أو نقول إن هنالك ضرورة داعية إلى ذلك.

[ج] وأما قوله: "إن معنى واجب الوجود أنه ليس له علة" فغير صحيح، بل قولنا فيه "واجب الوجود" هو: فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة، ليس لها علة أصلا، لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه.

[د] وأما قوله: "إن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة، وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية، والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه"، قلت: فإن الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات. وهي بمنزلة قولنا فيه: إنه ضروري وأزلي. وكذلك الوجود إذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات. وأما إن فهمنا منه عرضا، كما يقول ابن سينا، في الموجود المركب، فقد يعسر أن يقال: كيف كان البسيط هو نفس الماهية؟ إلا أن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم؟ وأما إن فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك. وكذلك إن فهم من الموجود ما يفهم من الذات. وعلى هذا يصح القول: إن الوجود في البسيط هو نفس الماهية".

(**تهافت التهافت**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ٤٠٣-٤١٠)



– ٦ –

المسألة الحادية عشرة

في العلم الإلهي: العلم بالكليات

١- المتكلمون جعلوا الإله إنسانا أزليا

[١-غ] قال أبو حامد:
مسألة في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلي. قال أبو حامد:

[أ] فنقول: أما المسلمون فلما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم، ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته، وما عداه حادث من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه. فإن المراد بالضرورة لا بد أن يكون معلوما للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له، لأن الكل مراد له وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته، ولم يبق إلا ذاته.

[ب] ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده، فهو حي بالضرورة. وكل حي يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى. فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى، وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم.

[١-ر] قلت:

[أ] هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم، لكون هذا القول أقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة. وذلك أن المتكلمين إذا

حُقِّق قولهم وكُشِف أمرهم، مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنسانا أزليا. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل: لهم إنه يلزم أن يكون جسما! قالوا: إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنسانا في غير مادة، فعالا لجميع الموجودات! فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا.

[ب] والأقوال المثالية (= التي تعتمد المثال والتشبيه) مقنعة جدا، إلا أنها إذا تُعُقِّبَتْ ظهر اختلالها. وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي. وإذا كان ذلك كذلك لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية، وعدم الأزلية، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له. وذلك أن تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الأنواع، بعضها من بعض، المشتركة في الحدوث. فإذا كان بعد الأزلي من غير الأزلي أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، وهما في غاية المضادة؟

٢- الصفات في الإله والصفات في الإنسان هي باشتراك الاسم فقط

[ج] وإذا فهم معنى "الصفات"، الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب. وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان، ليس تنطبق على شيء إلا على القوة المحركة في المكان، عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل عن الحواس؛ والحواس ممتنعة على البارئ سبحانه، وأبعد من ذلك الحركة في المكان. وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للبارئ سبحانه من غير حاسة، وينفون عنه الحركة بإطلاق. فإذن: إما ألا يثبتوا للبارئ تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان، التي هي شرط في وجود العلم للإنسان، وإما أن يجعلوها هي نفس الإدراك، كما تقول الفلاسفة: إن الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة.

[د] وأيضا فإن معنى الإرادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة، وهى في الحيوان والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما في ذاتهما. والبارئ سبحانه محال أن تكون عنده شهوة لمكان (=بسبب) شيء ينقصه في ذاته، حتى تكون سببا للحركة والفعل، إما في نفسه وإما في غيره. فكيف يتخيل إرادة أزلية هي سبب لفعلٍ محدث، من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل؟ أو كيف يتخيل إرادة وشهوة، حالُهما -قبل

الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل- حالٌ واحدة دون أن يلحقها تغير. وأيضا الشهوة من حيث هي، سببٌ للحركة. والحركة لا توجد إلا في جسم. فالشهوة لا توجد إلا في جسم متنفس(=له نفس). فإذن: ليس معنى الإرادة في الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله فعل صادر عن علم. فالعلم، من جهة ما هو علم بالضدين، ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما. وبصدور الأفضل من الضدين دون الأخس عن العالم بهما، يسمى العالِم فاضلا. ولذلك يقولون في البارئ سبحانه: إن الأخص به ثلاث صفات، وهو كونه عالما فاضلا قادرا. ويقولون: إن مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه، وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر.

٣- هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا

[هـ] هذا كله هو قول الفلاسفة في هذا الباب. وإذا أُورد هذا كما أوردناه، بهذه الحجج، كان قولا مقنعا لا برهانيا. فعليك أن تنظر في هذه الأشياء إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان، إن كنت ممن تعلم الصنائع التي فِعْلُها البرهان. فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية. وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه. بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع. وإنما خالف القولُ في هذا العملَ، لأن العمل هو فعل واحد، فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة. وأصناف الأقاويل كثيرة: فيها برهانية وغير برهانية. والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة، ظُنَّ بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة، وذلك غلط كبير. ولذلك، ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة، كالحال في صنائع الهندسة. ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا، وإنما هي أقوال غير صناعية، بعضها أشد إقناعا من بعض. فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه هاهنا. ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا (المتكلمين من جهة، و"الفلاسفة"-ابن سينا- من جهة أخرى).

٤- وهذا كله عندي تعد على الشريعة

[و] وهذا كله عندي تعَدٍّ على الشريعة، وفحص عما لم تأمر به الشريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا. وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور، بما أدى إليه النظر، أنه من عقائد الشرع. فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم. فينبغي أن يُسكتَ من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويُعرَّفَ الجمهورُ أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يُتَعَدَّى التعليمُ الشرعي المصرح به في الشرع: إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم.

[ز] وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم، والمرضى في إزالة مرضهم، كذلك الأمر في صاحب الشرع: فإنه إنما يُعرِّفُ الجمهورَ، من الأمور، مقدارَ ما تحصل لهم به سعادتهم. وكذلك الحال في الأمور العملية. ولكن الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم، وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي. ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس، فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية، ومنهم من أثبته وهم أهل القياس. وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العلمية. ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية.

[ح] والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء، ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون. فإن كان من أهل البرهان تُكلم عنه على طريقة البرهان، وعُرِّفَ أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان، وعُرِّفَ بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان. وإن لم يكن من أهل البرهان، فلا يخلو أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا به. فإن كان مؤمنا به عُرِّفَ أن التكلم في مثل هذه الأشياء حرام بالشرع. وإن كان كافرا به لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له. هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الأمور العلمية، إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها، وسكت عنها في التعليم العام. وإذ قد تقرر هذا فلنرجع إلى ما كنا بسبيله مما دعت إليه الضرورة، وإلا فالله العالم والشاهد والمطلع، أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم.

[ط] ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على أنه في غاية البيان، لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها، أخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات، وذلك فعل خطبي.

٥- أول ما في هذا الكلام من اختلال حكايةُ المذهب..

[٢- غ] فقال مخاطبا للفلاسفة:

[أ] فأما أنتم إذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث بإرادته، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته؟ فلا بد من الدليل عليه. **ثم قال:** وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في أدراج كلامه يرجع إلى فنين:

[ب] الفن الأول: أن الأول موجود لا في مادة. وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض، وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له: فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلقُ بالمادة والاشتغال بها. ونفس الآدمي مشغول بتدبير المادة أي البدن. فإذا انقطع شُغلُه بالموت، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية، انكشف له حقائق المعقولات كلها. ولذلك قضي بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات، ولا يشذ عنهم شيء لأنهم أيضا عقول مجردة لا في مادة.

ثم لما حكى قولهم قال رادا عليهم،

[ج] فنقول: قولكم إن الأول موجود لا في مادة، إن كان المعنيُّ به أنه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم، بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة، فهو مسلم. فيبقى قولك: وما هذه صفته فهو عقل مجرد. فماذا تعني بالعقل؟ إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء فهذا نفس المطلوب. وموضع النزاع: فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب؟ وإن عنيت به غيره، وهو أنه يعقل نفسه، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك. ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره. فيقال: ولم ادعيت هذا وليس ذلك بضروري -وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة- فكيف تدعيه ضروريا؟ وإن كان نظريا فما البرهان عليه؟

[د] فإن قيل: لأن المانع من درك الأشياء، المادة. ولا مادة (=في الإله). فنقول: نسلم أنه مانع، ولا نسلم أنه المانع فقط. وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي، وهو أن يقال: إن كان هذا في المادة فهو لا يعقل الأشياء، ولكنه ليس في المادة، فإذن يعقل الأشياء. فهذا استثناء نقيض المقدم. واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق. وهو كقول القائل: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان، لكنه ليس بإنسان، فإذن ليس بحيوان. وهذا لا يلزم: إذ ربما لا يكون إنسانا ويكون فرسا، فيكون حيوانا. نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق، بشرط: وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم، وذلك بالحصر. وهو

كقولهم : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. لكن الشمس ليست طالعة، فالنهار غير موجود. لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس. فكان أحدهما منعكسا على الآخر. وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم في كتاب "معيار العلم" الذي صنفناه مضموما إلى هذا الكتاب.

[هـ] فإن قيل: نحن ندعي التعاكس، وهو أن المانع محصور في المادة، فلا مانع سواه. قلنا: هذا تحكم، فما الدليل عليه ؟

٦- الخطوات البرهانية التي سلكها الفلاسفة إلى القول بالعقل المحض

[٢-ر] قلت:

[أ] أول ما في هذا الكلام من اختلال حكايةُ المذهب. والحجة عليه أن ما أورد فيه من المقدمات، التي أوردها على أنها كالأوائل، هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة.

[١] وذلك أنه لما تبين عندهم أن كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة، فإن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا، وهي المدلول عليها بالاسم والحد، وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود، وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود.

[٢] وذلك أنهم لما أَلْفَوْا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بموجود موجود وقوى منفعلة، إما خاصة وإما مشتركة، وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفعلا بالشيء الذي هو به فاعل -وذلك أن الفعل نقيض الانفعال، والأضداد لا يقبل بعضها بعضا وإنما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب، مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة وإنما الذي يقبل البرودة الجسمُ الحار، بأن تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة، وبالعكس- فلما ألفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال، وقفوا على أن جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين: جوهر هو فعل، وجوهر هو قوة. ووجدوا أن الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة. وهو له كالنهاية في الكون (=التكون): إذ كان غير مميز عنه بالفعل.

[٣] ثم لما تصفحوا صور الموجودات، تبين لهم أنه يجب أن يرتقي الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عري من المادة. فلزم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا، ولا يلحقه كلال، ولا تعب، ولا فساد. إذ كان هذا إنما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل أنه كمال الجوهر الذي بالقوة، لا من قبل أنه فعل محض. وذلك أنه لما كان الجوهر الذي بالقوة إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل، لزم أن ينتهي

الأمر في الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بـهذا الجوهر. وبيان وجود هذا الجوهر، من جهة ما هـو محـرك وفـاعل، بالمقدمـات الذاتيـة الخاصة به، هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه بـ "السماع الطبيعـي" (=فيزياء أرسطو).

[٤] فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة، علـى مـا هـو معلـوم في كتبـهم، نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية: فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل، وأبعـد ممـا بالقوة، لكونها متبرئة عن الانفعال، أكثر من غيرها، الذي هو(=الانفعـال) علامـة المـادة الخاصة بها. وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبرؤا عن المادة، وبخاصة العقل، حتى شكوا فيه: هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور المادية؟

[٥] ولما التفتوا للصور المدركة من صـور النفـس، ووجدوهـا متبرئـة عـن الهيـولى، علموا أن علة الإدراك هو التبرؤ من الهيولى. ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا أن العلـة في كون الصورة جمادا أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها إذا كانت كمالَ مَا بالقوة كـانت جمادا أو غير مدركة. وإذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة، كانت عقلا.

[٦] وهذا كلـه قـد ثبـت بـترتيب برهـاني وأقيسـة طبيعيـة (=مسـتقاة مـن علـم الطبيعة)، ليس يمكن أن تتبين في هذا الموضـع بالـترتيب البرهـاني، إلا لـو اجتمـع مـا شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد. وذلك شيء يعرف من ارتـاض في صناعة المنطق أدنى ارتياض أنه غير ممكن. فمن هذا النحو من الطرق وقفـوا علـى أن مـا ليس منفعلا أصلا فهو عقل وليس بجسم، لأن كل منفعل جسـم عندهـم في مـادة. فوجـه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشيـاء، إنما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجـل. فبـهذا وقـفوا على أن هاهنا موجودا هو عقل محـض.

٧- نظام الطبيعة ونظام العقل متطابقان

[٧] ولما رأوا أيضا النظام هاهنا، في الطبيعـة وفي أفعالهـا، يجـري علـى النظـام العقلي الشبيه بالنظـام الصنـاعي، علمـوا أن هاهنـا عقـلا، هـو الـذي أفـاد هـذه القـوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل، فقطعوا من هذين الأمرين علـى أن ذلـك الموجود الذي هو عقل محض، هو الـذي أفـاد الموجـودات الـترتيب والنظـام الموجـود في أفعالها. وعلموا من هذا كله أن عقلـه ذاتـه هـو عقلُـه الموجـودات كلـها. وأن مثـل هـذا

الموجود، ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الإنساني. وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال: كل عقل فإما أن يعقل ذاته أو غيره، أو يعقلهما جميعا، ثم يقال إنه إن عقل غيره فمعلوم أنه يعقل ذاته، وأما إن عقل ذاته فليس يجب أن يعقل غيره. وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم.

[ب] وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على ما تأوّله فليس بصحيح. وذلك أن القياس الشرطي لا يصح إلا حتى يتبين المستثنى منه واللزوم بقياس حملي، إما واحدا وإما أكثر من واحد. والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسألة، هو هكذا: إن كان ما ليس يعقِل هو في مادة، فما ليس في مادة فهو يعقل. وذلك إذا تبين صحة هذا الاتصال، وصحة المستثنى، وهي المقدمات التي قلنا إنها عندهم نتائج، ونسبها هذا الرجل إليهم على أنها عندهم أوائل أو قريبة من الأوائل. وإذا تأول على ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات. أما صحة شكله: فإن الذي استثني منه هو مقابل التالي، فأنتج مقابل المقدم، لا كما زعم هو أنهم استثنوا مقابل المقدم وأنتجوا مقابل التالي. لكن لما كانت ليست أوائل، ولا هي مشهورة، ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق، أتت في غاية الشناعة. لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الأشياء شيئا. فلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما أخرج العلم عن أصله وطريقه.

٨- ما حكاه الغزالي عن الفلاسفة في موضوع الإرادة ليس بصحيح

[٣-غ] قال أبو حامد:

[أ] الفن الثاني قوله (=ابن سينا): إنا وإن لم نقل إن الأول مريد الإحداث، ولا أن الكل حادث حدوثا زمانيا، فإنا نقول: إنه فعله، وقد وجد منه. إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين، فلم يزل فاعلا، فلا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر. وأما في أصل الفعل فلا. وإذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله، فالكل عندنا من فعله. والجواب من وجهين:

[ب] أحدهما أن الفعل قسمان: إرادي كفعل الحيوان والإنسان، وطبيعي كفعل الشمس في الإضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد. وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادي كما في الصناعات البشرية. وأما في الفعل الطبيعي فلا. وعندكم أن الله تعالى فعل العالِم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار. بل لزم الكلُّ ذاته كما يلزم النور الشمس. وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار

على كف التسخين، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله، تعالى عن قولهم علوا كبيرا. وهذا النمط وإن تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل أصلا.

[ج] فإن قيل: بين الأمرين فرق، وهو إن صدر الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل، فتمثل النظام الكلي سبب فيضان الكل؛ ولا سبب له سوى العلم بالكل. والعلم بالكل عين ذاته. فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل. بخلاف النور من الشمس. قلنا: وفي هذا خالفك إخوانك. فإنهم قالوا: ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار، لا من حيث إنه عالم به. فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الإرادة؟ وكما لم يُشترَط علم الشمس بالنور للزوم النور، بل يتبعها النور ضرورة، فليقدَّر ذلك في الأول، ولا مانع له.

[٣-ر] قلت:

[أ] استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا، وهو أن البارئ سبحانه ليس له إرادة لا في الحادثات ولا في الكل، لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة، كصدور الضوء من الشمس. ثم حكى عنهم أنهم قالوا: من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما. والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن البارئ سبحانه، ولا يثبتون له الإرادة البشرية. لأن الإرادة البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، وانفعال عن المراد. فإذا وجد المراد له (=للإنسان) تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة. وإنما يثبتون له (=للإله) من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم. وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل، لا ضروريا طبيعيا. إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه، كما حكى هو عن الفلاسفة. لأنه إذا قلنا: إنه يعلم الضدين، لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال. فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم، وهي الإرادة. هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة. فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة.

[ب] وأما قوله: إن الفعل قسمان، إما طبيعي وإما إرادي فباطل. بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه، ولا إرادي بإطلاق. بل إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان. ولذلك: اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم، كما أن اسم العلم كذلك، أعني العلمين: القديم والحادث. فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما عن المراد، فهي معلولة عنه. هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان. والبارئ سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم. فإن العلم كما قلنا بالضدين. ففي العلم الأول بوجه ما علم بالضدين. ففعله أحد الضدين دليل على أن هاهنا صفة أخرى وهي التي تسمى إرادة.

٩- جواب ناقص : عارض فيه المعقول بالشنيع

[٤-غ] قال أبو حامد:

[أ] الوجه الثاني هو أنه إن سلم لهم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضي العلم بالصادر، فعندهم فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الأول، الذي هو عقل بسيط، فينبغي أن لا يكون عالما إلا به. والمعلول الأول يكون عالما أيضا بما صدر منه فقط. فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة، بل بالوساطة والتولد واللزوم. فالذي يصدر مما يصدر منه لِمَ ينبغي أن يكون معلوما له ولم يصدر منه إلا شيء واحد؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي؟! فإن حركة الحجر من فوق جبل، قد تكون بتحريك إرادي يوجب العلم بأصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة : مِن مصادمته وكسرِه غيرَه. فهذا أيضا لا جواب لهم عنه!

[٤-ر] قلت:

[أ] الجواب عنه أن يقال: إن الفاعل الذي علمه في غاية التمام، يعلم ما صدر عن ما صدر منه، وما صدر من ذلك الصادر إلى آخر ما صدر. فإن كان الأول في غاية العلم، فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة. وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا. لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم.

ثم قال أبو حامد مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال:

[ب] فإن قيل: لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة، فإن غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه. وكيف يكون المعلول أشرف من العلة؟

قلت: هذا الجواب ناقص فإنه عارض فيه المعقول بالشنيع. ثم جاوب هو فقال:

[ج] قلنا : هذه الشناعة لازمة للفلاسفة في نفي الإرادة ونفي حدوث العالم، فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة، أو لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة.

قلت: يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي الإرادة. وهم لم ينفوا الإرادة وإنما نفوا الجزء الناقص منها.

١٠- المقدمات المستعملة في هذا الفصل جدلية

[٥-غ] ثم قال:

[أ] بم تُنكرون على من قال من الفلاسفة إن ذلك ليس بزيادة شرف، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليستفيد به كمالا؛ فإنه في ذاته ناقص، والإنسان شُرِّف بالمعقولات، إما ليطلع على مصلحته في العواقب في الدنيا والآخرة، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة، وكذا سائر المخلوقات؟

[ب] وأما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل. بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا. وهذا كما قلتَ في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان. فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه، وأن المتغيرات الداخلة في الزمان، المنقسمة إلى ما كان وسيكون، لا يعرفها الأول، لأن ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثيرا؛ ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال. وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها. ولولا نقصان الآدمي لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتضرر به؛ وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم أنه نقصان. فإذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها، والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات، ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا، فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز أن يثبت لغيره ولا يثبت له، ولا يكون ذلك نقصانا أيضا. وهذا لا مخرج عنه.

[٥-ر] قلت:

[أ] هذه حجة من يقول إنه (=الأول) لا يعرف إلا ذاته. وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم إنه لا يعرف إلا ذاته وإنه يعرف جميع الموجودات. ولذلك يقول بعض مشاهيرهم إن البارئ سبحانه هو الموجودات كلها، وإنه المنعم بها، فلا معنى لتكرير القول في ذلك.

[ب] والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية، لأنها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد، اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلا. وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا، لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة إنه يعلم ذاته ويعلم غيره، إذ لا بد أن يعرف ما فعل.

[ج] وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب، ويستعملها هو أيضا في معاندته، هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان، ويروم نقلتها إلى البارئ سبحانه. وذلك لا يصح لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم. وذلك أن ما يقوله ابن سينا، "إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل"، هي مقدمة

صادقة، لكن لا على نحو علم الإنسان بالشيء الذي يعقله. لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه، وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل. وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أبو حامد: وذلك أن كل من يفعل من الناس فعلا، ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر، وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع، فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول. ويقول له إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة، فكيف إذا وضعتم عالما لا يفعل بإرادة؟

[د] وإنما قال هذا لأن الذي اعتمد هو، في تثبيت العلم للبارئ سبحانه، تثبيت الإرادة له. ولهذا قال: فهذا لازم لا جواب عنه: يعني في أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل عنده من الغير إلا الفعل الذي لزم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الأول. وكذلك ما حكى عنه من أنه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الإنسان أشرف منه. وعلة وجود الإقناع في هذا القول أنه متى توهم الإنسان إنسانين، أحدهما لا يعقل إلا ذاته، والآخر يعقل ذاته وغيره، حكم أن العقل الذي يعقل ذاته وغيره أشرف من الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره. فأما مَن عَقْلُهُ باشتراك الاسم مع هذا العقل، من قبل أن أحدهما فاعل لا منفعل، والآخر منفعل لا فاعل، فليس تصح هذه النقلة. ولما احتج على ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل، وهو أن الأكثر علما أشرف، وكان فيما زعم أن نفي الفلاسفة الإرادة، ونفيهم الحدوث، هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن يثبتوا أن الأول يعلم غيره -لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له- قال "إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط". يريد كون المعلول الذي هو الإنسان أشرف من العلة الذي هو الخالق سبحانه. لأنهم إذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الإرادة، وإذا انتفت الإرادة انتفى أن يعلم ما يصدر عنه. وهذا كله قد تقدم أنه ليس بصحيح أعني نفي الإرادة عن البارئ سبحانه وإنما ينفون الإرادة المحدثة.

١١- العلم الإلهي لا يصدق عليه ما يصدق على العلم البشري

[هـ] ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين، المحدث والأزلي، أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة في هذا الباب، من الفرق بين العلمين. وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال: "ثم يقال بِمَ تنكرون على من قال من الفلاسفة إن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم إنما احتاج إليه غيره"، إلى آخر ما كتبناه (=أعلاه: ٥-غ، أ.ب)، وتلخيصه: أن هذه الإدراكات كلها، إن كانت لنقص في الآدمي فالبارئ منزه عنها. فهو يقول لابن سينا: إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه، إذ كان قد قام البرهان عندك على أن إدراك الجزئيات هو

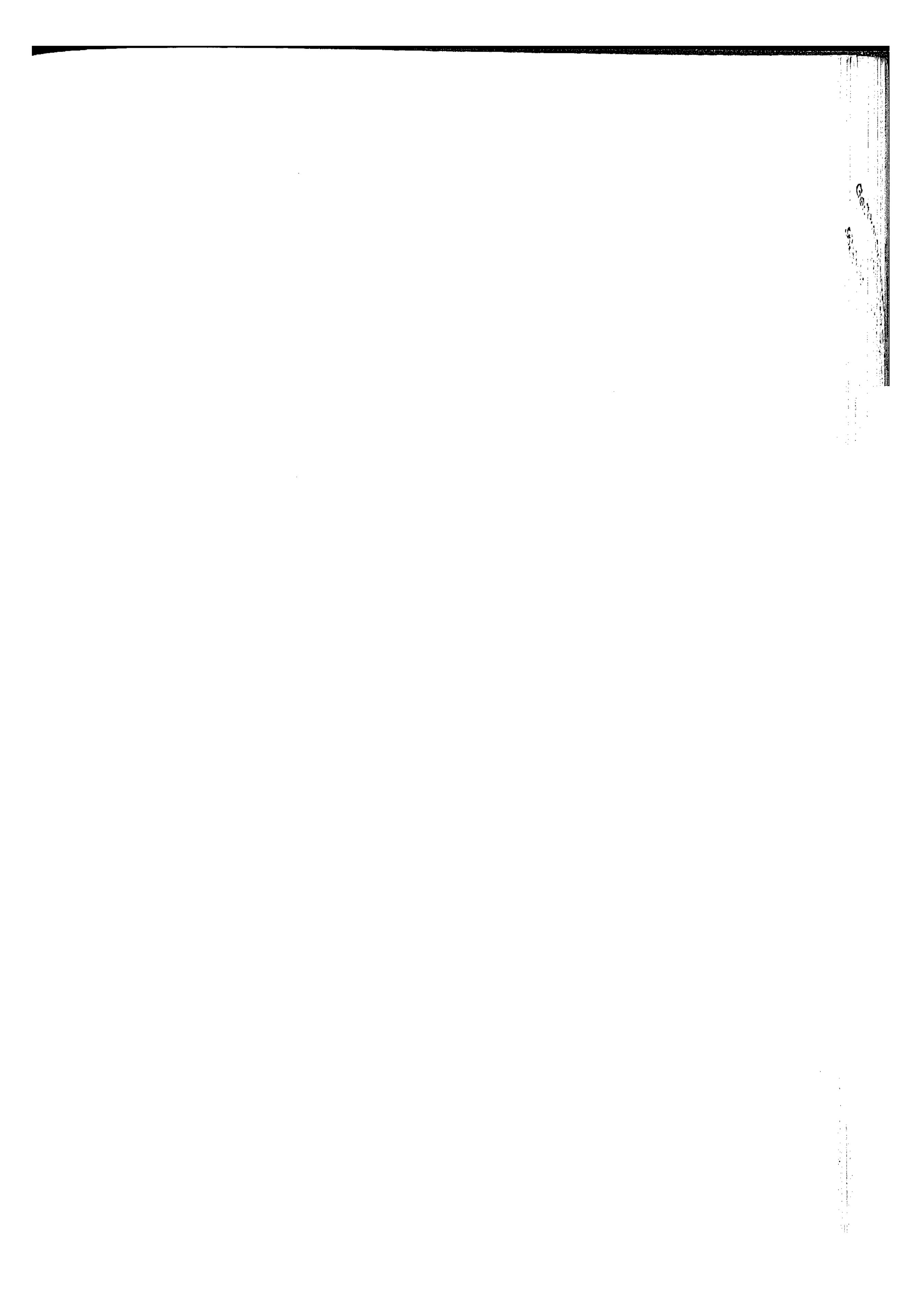
لموضع نقص في المدرك، كذلك عدم إدراك الغير ليس يلزم أن يكون لنقص فيه، إذ كان إدراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك.

[و] والانفصال عن هذا كله: أن علمه ليس يقتسم فيه الصدقَ والكذبَ المتقابلاتُ التي تقتسم الصدق والكذب على علم الإنسان. مثال ذلك أن الإنسان يقال فيه: إما أن يعلم الغير وإما أن لا يعلمه، على أنهما متناقضان، إذا صدَقَ أحدُهُما كَذِبَ الآخر، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعا، أعني: الذي يعلمه ولا يعلمه، أي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الإنساني، ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفيته إلا هو! وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها.

[ز] هذا هو الذي تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم. وأما من فصل فقال: إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم، ولا لازم لأصولهم. فإن العلوم (=المعارف) الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات. والموجودات هي المؤثرة فيها. وعلم البارئ سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه.

[ح] وإذا تقرر هذا، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب، وفي الباب الذي يلي هذا، وفي الذي يلي الذي يليه. ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب، وننبه فيها على ما يخصها، ونذكر ما سلف من ذلك.

(تهافت التهافت.مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ٤٢٩-٤٤٤)



-٧-

النظر في الجوهر

قال أرسطوطاليس

"إن النظر إنما هو في الجوهر وذلك أن المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه".

التفسير:

قال الاسكندر(*): لما كان غرضه في هذه الصناعة التكلم في الموجود بما هو موجود وفي مبادئه وعلله، إذ كان قد تبين أن الحكمة والفلسفة الأولى إنما تنظر في هذين، وكان قد تبين في المقالة المتقدمة أن الجوهر هو الموجود على الحقيقة، وهو علة سائر الباقية، شرع في أول هذه المقالة يطلب أوائل الموجود الذي هو الجوهر.

قلت: قوله: "إن النظر إنما هو في الجوهر وذلك أن المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه"، يريد: أن النظر في هذه المقالة هو في الجوهر أي في مبادئه، ويحتمل أن يريد أن النظر في هذا العلم على القصد الأول إنما هو في الجوهر ومبادئه، والأولى أن يكون ما استفتح به كلامه هو غرض هذه المقالة. وعلى هذا التأويل فينبغي أن نفهم هاهنا من الجوهر: الجنس الكائن الفاسد، والأزلي؛ وأن غرضه في هذه المقالة على القصد الأول هو التكلم في مبادئ الجوهر الأزلي. وذلك أن مبادئ الجوهر المحسوس الكائن الفاسد قد بينها في مقالة الواو والزاي. وقد تبينت أيضا في العلم الطبيعي، لكن بجهة غير الجهة

(*) عمد ابن رشد في شرحه لنصوص لأرسطو إلى مناقشة ما قاله الشراح الذين سبقوه، وبكيفية خاصة كل من الإسكندر الإفروديسي وثامسطيوس، وهما الشارحان الكبيران قبل ابن رشد، مبينا مواطن الخطأ في تفسيرهم، شارحا كلام أرسطو باستحضار أفكاره ومجموع منظومته مراعيا "ما يقتضيه مذهبه"، فكان بحق "الشارح الأكبر"، كما لقبه فلاسفة القرون الوسطى في أوروبا. والنص الذي اخترناه نموذج لتعامل فيلسوف قرطبة مع أرسطو وشراحه الأقدمين.

التي تبينت في هذا العلم. وذلك أن النظر في مبادئه من حيث هو جوهر غير النظر في مبادئه من حيث هي أسباب التغيير الذي هو الكون والفساد وسائر أنحاء التغيير الباقية. ولذلك يبدأ أولا فينظر في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد ويذكر بما قد تبين من ذلك في العلمين جميعا: أعني في العلم الطبيعي وفي المقالة المتقدمة لهذه المقالة. ولذلك كانت هذه المقالة تنقسم أولا إلى جزأين: أحدهما النظر في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد والآخر في مبادئ الجوهر الأزلي.

ولما ذكر أن غرضه هو النظر في مبادئ الجوهر أتى بالعلة الموجبة لذلك.

قال أرسطوطاليس

"وذلك أنه إن كان هذا الكل كجملة ما فإن الجوهر هو جزؤه الأول، وإن كان من حيث يتلو شيء بعد شيء فإن الجوهر أيضا بهذا النحو هو الأول، وبعد هذا الكيف والكم".

التفسير

قال الإسكندر: قوله: "الكل" ، أخذه هاهنا بدل الموجود، فكأنه قال: وإنما قلنا إن النظر هو في الجوهر من قبل أنه إن اعتقد معتقد أن الموجود كجملة واحدة متصلة، فإنه يعتقد أن الجوهر هو جزؤه الأول. وإن اعتقد فيه أن بعضه متقدم في الوجود على بعض وأن منه أول وثان، فأحرى أن يعتقد أن الجوهر هو الموجود على الحقيقة.

قال الاسكندر: وهذا النوع من التقدم للجوهر هو الذي يذهب إليه أرسطو وهو الذي تبين فيما تقدم. وإنما ساق الأمرين هاهنا على جهة الاستظهار، لا أنه يعتقد النوع الأول من التقدم. وإذ كان الموجود قد تبين أن منه أول وهو الجوهر، ومنه ثان، فبالواجب لمن جعل نظره في مبادئ الموجود بما هو موجود أن يجعل نظره في مبادئ الجوهر.

هذا هو معنى ما قاله الاسكندر في هذا الفصل وهو تفسير صحيح.

قال: وقد يمكن أن يفهم الإنسان من قوله "كجملة ما" : الجنس. ومن قوله "جزؤه الأول": النوع، فكأنه قال: وذلك أنه إن كان الموجود جنسا ما فإن نوعه الأول هو الجوهر. ثم ضعَّف هذا التفسير لمكان أن الجنس الحقيقي ليس يوجد بعض أنواعه يتقدم على بعض، بل الأنواع من الجنس هي في مرتبة واحدة.

قلت: وإنما أراد أرسطو عندي بهذا القول أن الموجود لا يخلو أن يكون يدل على جنس واحد وطبيعة واحدة، أو يدل على أجناس مختلفة؟ وكيفما كان فإنه من المعلوم

الأول أن الجوهر هو المتقدم على الباقية. وذلك أن كثيرا من الأشياء التي في جنس واحد بعضها متقدم في ذلك الجنس على بعض، مثل الحال في تقدم الجواهر بعضها على بعض. فالتقدم إذن والتأخر قد يوجد في الجنس الواحد بعينه، وقد يوجد في الأجناس المختلفة التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد، كالحال في اسم الموجود على المقولات العشر. فعلى هذا يمكن أن يفهم من قوله "الجملة" الكل المجتمع، أعني الشخص والكلي المجتمع من الأنواع التي يوجد فيها التقدم والتأخر.

وأما **ثامسطيوس** فإنا نجده يفسر هذا الفصل بما هذا نصه. يقول: "وذلك أن الكل متحدا كان كاتحاد الأعضاء في بدن الإنسان والأجزاء في بدن النبات، أو كان تركيبه من أشياء تماس بعضها بعضا كتركيب البيت والسفينة، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف العسكر والمدينة، فأول أجزائه جميعا هو الجوهر، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان، وإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء، ولكن كما يوجد الواحد في العدد ثم الاثنان ثم الثلاثة، أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط المثلث أولا ثم بعده المربع، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولا، وبعده الحال والمقدار وسائر ما أشبه ذلك، من قبل أن وجود الجوهر متقدم لوجود جميع ما يتلوه، كما يتقدم الواحد سائر الأعداد ويتقدم المثلث سائر الأشكال".

فهذا ما يقوله هذا الرجل بدل هذا الفصل .

وتفسيره للقسم الأول هو قريب من تفسير الإسكندر بعينه، أعني قول الحكيم: "وذلك أنه إن كان هذا الكل كجملة ما"، إلا أنه فهم هاهنا من الجملة ثلاثة أنواع: إما جملة مركبة من أجزاء غير متشابهة متحدة بعضها ببعض، وإما متماسة مثل الأجسام الصناعية، وإما مفترقة مثل أجزاء العسكر وأجزاء المدينة. وهذه الزيادة لا معنى لها؛ فإنه ليس يتوهم أحد أن أجزاء الموجود التي هي المقولات العشر متماسة ولا مفترقة في المكان. وأما تفسير القسم الثاني وهو قوله: "وإن كان من حيث يتلو شيء بعد شيء" تلو الأعداد بعضها بعضا والسطوح بعضها بعضا فتفسير رديء. وذلك أن التقدم الذي في الأعداد وفي السطوح هو التقدم الذي في الجنس الواحد. وليس تقدم الجوهر على سائر المقولات تقدم الأشياء التي في جنس واحد، وإنما هو من جنس تقدم الشيء على الأشياء التي تنسب إليه. فتفسير الإسكندر لهذا القسم هو الحق.

ولكن قد يسأل سائل فيقول: إن أرسطو قد بين فيما سلف الجهة التي بها يتقدم الجوهر على سائر المقولات؟ ولكن أرسطو هاهنا إنما قصد إلى وضع هذين القسمين من التقدم على جهة الاستظهار إذ لا يمكن أن يضع واضع تقدم الجوهر على سائر المقولات إلا بهذين النحوين، وعلى أيهما جعله وجب أن يكون الجوهر المتقدم. وإذا

قلنا إن هذا هو قصد الحكيم في هذا الفصل ينبغي أن لا يفهم من قوله إلا ما أمكن أن يُظَن. ولكن كيف يَظُن أحد أن حال الجوهر مع سائر المقولات حال المتصل من أجزاء غير متشابهة، إلا أن يفهم أن تقدم الأشياء التي بهذه الصفة هي تقدم الأشياء التي في جنس واحد، فإن أعضاء بدن الإنسان هي في جنس واحد، والقلب متقدم عليها. وعلى هذا فلا فرق بين هذا التقدم وتقدم الأعداد بعضها على بعض والسطوح بعضها على بعض، إلا أن أحدهما تقدم في جنس المنفصل والآخر في جنس المتصل. فإذا كان الأمر هكذا فليس يُظَن بتقدم الجوهر على سائر المقولات إلا بأحد نحويين من أنحاء التقدم: إما تقدم الأشياء التي في جنس واحد بعضها على بعض، وذلك عند من يظن أن اسم الموجود يقال عليها كما يقال اسم العدد على الاثنين والثلاثة، واسم العضو الآلي على القلب والكبد وسائر الأعضاء المتقدم بعضها على بعض؛ وإما تقدم الشيء على الأشياء التي تنسب إليه وليست في جنس هو هو، كتقدم الصحة على الأشياء المنسوبة إلى الصحة، وتقدم الطب على الأشياء المنسوبة إلى الطب. وهذه هي النسبة الحقيقية، وهي التي ينبغي أن تفهم من قوله:"وإن كان من حيث يتلو شيء بعد شيء". كما ينبغي أن يفهم من قوله : "وذلك أنه إن كان هذا الكل كجملة ما"، الأشياءَ المتقدم بعضها على بعض، وهي في جنس واحد على التأويل الذي ضعّفه الإسكندر. وإنما أخذ أرسطو هاهنا الجملة بدل الجنس لئلا يلحقه الشك الذي لحق الإسكندر، إذ كان الجنس منه ما يقال بتواطؤ ومنه ما يقال بتقديم وتأخير، فعدل، لمكان هذا، إلى اسم الجملة مكان اسم الجنس. ولذلك، إن فهم هاهنا من الجملة هذا النوع من الجنس كان تفسيرا صحيحا.

وأما **ثامسطيوس** فلم يفهم هذا الموضع وقلب التفسير. وذلك أنه جعل معنى القسم الأول في القسم الثاني وفسر الأول بشيء لا يناسب حال الجوهر مع سائر المقولات، إلا أن يفهم من النسبتين نسبة واحدة، وهي التي في جنس واحد، وأسقط النسبة الحقيقية التي للجوهر مع سائر المقولات. فتفسير الإسكندر لهذا الفصل هو شيء همّ بالتمام ولم يتم. وتفسير ثامسطيوس هو خطأ محض. والسبب في ذلك: النقص الذي وقع في تفسير الإسكندر. فإن هذا الرجل، أعني ثامسطيوس، يظهر من أمره أنه إنما تحرى تلخيص الإسكندر.

(تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق. بيروت ١٩٩٠. ص١٤٠٩-١٤٢٣. الفواصل والنقط وتقسيم النص إلى فقرات من عندنا) .

-٨-

الحكم الاستبدادي أو الطغيان

تحول الرجل الجماعي إلى وحداني التسلط

"قلنا في كيفية تحول المدينة الجماعية إلى سياسة وحدانية التسلط، وكيف حال أصحاب المدينة تحت حكم هذه السياسة وما مقدار معاناتهم، وقد ينبغي أن ننظر أيضا في الرجل الشبيه بهذه المدينة، وكيف يؤول أمره من الرجل الذي هو من الرئاسة الجماعية، وما إذا كان منهجه في الغضب وافتقاده السعادة شبيها بسياسة المدينة المغلوبة على أمرها، فنقول: إن أفلاطون لما عرَّف هذا الرجل بأنه الرجل المتلئ بالرغبات غير الضرورية، بدأ أولا بتعريف ما هي تلك الرغبات، ثم عاد بعد ذلك ليصف كيفية تحول هذا المتسلط من الرجل القائم بسياسة الجماعة، ومقدار غضبه وافتقاده السعادة، وأنه في هذا شبيه بالمدينة المغلوبة على أمرها.

قال: إن الرغبات غير الضرورية، هي التي تستيقظ وتتحرك أثناء النوم، أعني الجزء البهيمي عندما ينام الجزء العقلي الحاكم عليه. وذلك أن الجزء البهيمي يكون أثناء النوم في حال من شأنه أن يتحرر من سلطان الجزء العقلي، فيرى في كل فكرة في تلك اللحظة أن فيها شيئا يحرض على أخذ ما يشتهيه في اليقظة. وهذا الجزء إذا ما أخضعته النواميس والرغبات الخيرة يبطل منه الكثير، وإذا بقيت منه بقية كانت ضعيفة. وإذا كان الإنسان متمكنا من هذا الجزء، فحاله في النوم لا يبقى شبيها بحال ذاك الأول، إذ الجزء العقلي من هذا يكون في النوم كما في حال اليقظة، فلا يعتقد اعتقادا غريبا عن النواميس، ولذلك كان هذا يشبه رجلين من الناس [أحدهما] بهيمي [والثاني] الهي.

ولما تبين له أمر الرغبات غير الضرورية، عاد ليفحص من أين يتحول هذا الرجل أعني المتسلط، فقال: قد تحدثنا عن الرجل الجماعي الذي قلنا عنه فيما تقدم إنه شاب على هيأة وصفة لن يفضل معهما من الرغبات غير الضرورية إلا جمع المال، وأن هذا

الفتى لا ينشأ بين أناس تحكمهم الرغبات غير الضرورية، وكان طبعه أحسن من طبعهم، وكان أبوه يشده إلى نهجه وأولئك يجرونه إلى ما يناقض ذلك، وأنه يصير إلى أمر وسط بين ذينك الصنفين، ويأخذ كل واحد منهما حسب اعتقاده أخذ اعتدال. فيكون منهجه هو غير منهج الذي لا حرية له ولا منهج الذي يتخطى الناموس، وينفصل عما كانت عليه رئاسة القلة، ليصير من الجماعية.

قال: ولما كان هذا كله كما وصفنا، نفترض الآن أن من هذه صفته إذا تقدمت به السن، يكون له ابن قد نشأ على هيأته، ونفترض أيضا أن تلك الأمور التي عرضت لوالده عرضت له، أعني من القوم الذين من شأنهم أن يجروه إلى ما به يصير غريبا عن الناموس، ويعودون به إلى مطلق الحرية. ولما كان أبوه قد سهر بطريقة ما على أن تتولد فيه هذه الرغبات، وكذا أهله وأقرباؤه، عكس ما كان عليه أمر أبيه، فإنه يصير بلا ريب أشد إفراطا في تلك الشهوات، وأكثر مما كان عليه أبوه، إذ ليس له هو من يجذبه إلى الطرف الآخر. ولأن هذا لا يجد أناسا يسهرون على تقويمه ضد شهواته، وإنما يجد أناسا يجتهدون [ليزينوا] له كل ما يحب، ويجعلوه قادرا على [بلوغ] جميع الشهوات ومتمكنا منها، فيصيرونه بمثابة زنبور من أعظم الزنابير في الخلية (=خلية النحل). وذلك أنه إذا ما وقع أسير الرغبات غير الضرورية، مثل شرب الخمر واستعمال البخور ودهون الأطاييب، وبالجملة، جميع اللذات، التي تؤتى في المجامع، تخلوا عنه وابتعدوا عنه غاية البعد، فترعى فيها (=في الرغبات غير الضرورية) الزنابير فتثبط همته، إلى أن يختلط عقله، ويشتد هياجه، وعندها تسكنه الشياطين ويقوى جنونه، فيخرج عن طوره أو تبقى به بقية من الحياء من كل ما عرض له من تلك الشهوات.

فإذا كان هذا حال وحداني التسلط، أعني [حال] من لم ينظر إلى أشرف الأجزاء فيه، وهو العقل، لا قليلا ولا كثيرا، فحاله هذه يشبه حال المجنون والسكران، وعقله مثل عقله. ولذلك فحكمه وحاله من جميع الوجوه كحال المجانين والسكارى. ولذلك أمثال هؤلاء المختلين لا يريدون الرئاسة على الناس فقط، بل على الملائكة لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

فهذه هي صفة الرجل وحداني التسلط، وكيفية تحوله من الرجل الذي هو صاحب الرئاسة الجماعية. وإنما صار إلى مثل هذه الحال، بعد أن اتفق له بالطبع والمسلك هذه الأشياء كلها .

وحداني التسلط قاتل أبيه

فلما أتم [الكلام] في ذلك أخذ ينظر كيف تكون حياة هذا [الرجل] ورئاسته فقال: إنه يكون لهذا الرجل مجامع [لهو] مبناها على اللذات، يكون فيها "الشرب" و[التروض] والتنزه، وبالجملة، كل ما يرسخ الهوى ويثير العشق الذي هو الغالب عليه فيقود أجزاء نفسه، كما يقود الربان السفينة.

ولما كان حال هذا الرجل هذه الحال، فإنه لا تزال تثار فيه بجانب تلك الرغبات رغبات أخرى، كما ينبت زهر الشجرة بجانب الشجرة، فيضطر إلى إنفاق الكثير: فإن كان له مال أفناه في حينه، وبعد ذلك تدفعه الحاجة إلى الاقتراض واستجداء الآخرين، وتكرهه مع هذا كله شهواته على أكثر مما يستطيع، وبالأخص شهوة العشق والحب اللتان هما القائدتان لسائر شهواته. وبالجملة لن ينفلت من شهواته، وهو كما قال أفلاطون، كمن يستمتع بترويض الحمائم. ولذلك فلابد له من واحد من أمرين، إما أن يحصل على كل ما يريد أينما كان، وإما أن يتألم كما تتألم المرأة عند [العادة الشهرية] والمريض عندما يتوجع. وهذا فإن كان لوالده ووالدته شيء [فضل] مما أعطوه سألهما إياه، فإن لم يستجيبا لذلك أخذه منهما، إما بالاحتيال وإما بالسرقة وإما بالإكراه. فإن منعاه من ذلك رام غلبتهما فيقتلهما، كما نرى ذلك يعرض لكثير من الناس في هذه المدن. (الأندلسية).

فهذه حال من ولد له ولد من المتسلطين فتسلط عليه ولده. ولهذا فنتيجةً لما قادته إليه شهواته، نراه يسلب وينهب المعابد والهياكل وعابري السبيل، وبالجملة فلا تزال هاتيك الشهوات تتضخم فيه دوما، ويشتد أمرها بسلطان العشق والهوى، إلى أن يصبح همه كله، إذا ما افتقد ما كان عنده أيام طفولته من آراء خيرة، حين رباه والده وهو واحد من أصحاب الرئاسة الجماعية، فتصير يقظته، كما قال أفلاطون، شبيهة بحاله وهو يستغرق في سبات عميق فلا يمتنع عن شيء ولا يردعه رادع. فإذا ما تكاثرت مثل هذه الزنابير في المدن الجماعية، فيلحظون أنهم [جماعة] فيختارون لهم من أشدهم وأقدرهم على التسلط وهذا [يكون] أيضا، بعون من العامة الجهال، ويسلمون له السيادة فيصير فيهم وحداني التسلط. وكما قضى من قبل على الأب والأم، كذلك يقضي على مدينة أبيه وجده.

فإن كانت هذه الزنابير قليلة في المدينة، وكان الفاضلون [أكثر] منهم، عنفوهم فانتخبوا [الزنابير] أشدهم، وخرجوا من المدينة يقطعون الطرقات ويسلبون الناس نفوسهم وأموالهم.

قال [وبسبب] طغيان المتسلط ذاك، فإنه لا يستصفيه أحد من أهل المدينة حبا ووفاء حقيقيين، ولا يبادلهم هو حبا بحب. ولمكان هذا كما وصفنا، فإن نهج المتسلط هو نهج الذي هو في غاية الجور، لأن ذلك في غاية التناقض مع ما عرَّفنا من قبل أنه الأمر الصحيح، كما هو الحال في هذه المدن (الأندلسية). وهذا هو الذي في غاية السوء والفساد، كما أن الذي يتمثل في الملك (الفاضل) هو الذي يكون في غاية الطيبة والتعقل.

لا أسعد من الملك الفاضل... ولا أشر من وحداني التسلط

ولما كانت نسبة المدينة إلى المدينة [مدينة الاجتماع ومدينة الغلبة] كنسبة الرجل إلى الرجل [صاحب سياسة الاجتماع وسياسة وحدانية التسلط] فإذن ليس هناك أسعد من الملك الفاضل، وليس هناك أعظم شرا من وحداني التسلط. وهذه المقايسة بينهما، أعني قياس المدينة بالمدينة والرجل بالرجل، تكون أجلى في المدينة. ولذلك فعندما نقبل أن نسبة المدينة إلى المدينة هي نسبة الرجل إلى الرجل، يتضح القياس بين الاثنين، أعني بين الرجلين. ولذلك ينبغي التأمل في الأعراض والخصال والمميزات التي تلحق هذه المدينة فنحكم بواسطتها على وحداني التسلط.

وجلي أن هذه المدينة في غاية العبودية وأبعد ما تكون عن الحرية. فإذا كان هذا كذلك، فكذا الأمر في المتسلط، أعني أن نفسه مملوءة بالعبودية وخالية من الحرية. وذلك لأن الجزء الأرذل فيها هو الحاكم بأمرها، والأجزاء التي هي في غاية الصلاح مستعبدة. ولما كانت المدينة مستعبدة، فإما أن لا تفعل ما تريد، وإن فعلت، فعلت الأقل. ولذلك فهم [أهل المدينة] ملأى حسرة، وأسى وحزنا، والذين طفح كأس التسلط عليهم بَيِّنٌ أيضا من أمرهم أنهم فقراء وليسوا أغنياء، فكذلك النفس المتسلطة هي فقيرة ليس لها ما يشبع. قال: وكما أن هذه المدينة في غاية الرعب فكذلك المتسلط. وكما لا يوجد في أي مدينة من الحزن والنواح أكثر مما هو في هذه المدينة، كذلك الأمر في نفس المتسلط المملوءة بالشهوات التي لا تنقضي والهوى الذي لا ينتهي.

فهذا ما قاله أفلاطون في المقايسة بين هذه المدن وبين هؤلاء الرجال، إلا أنه لما وجد هذا القياس الذي وصفناه بين السياسة الفاضلة وسياسة التسلط أوضح مما هو بين

الرجلين القائمين عليهما، أراد أن يبين حال المتسلط بمثال يوضح ذلك. وذلك كله بسبب شهرة سياسة وحدانية التسلط في زمانه، وما مدحت به من أشعار، وما قيل فيها من أنها ذات سيادة لينة [حرية]. وقد رأيتُ كثيرا من الشعراء الناشئين في هذه المدن (في الأندلس) يفضلون هذه السياسة ويرون أنها المقصد الأسمى، وأن في نفس وحداني التسلط الهمة، ولذلك تراهم يشدُّون من أمر رئاسته. (=يمدحونه).

ونرجع. قال: إنه من البيِّن أن نسبة هذا المتسلط إلى الذين تسلط عليهم هي نسبة السيد إلى العبيد. ذلك أنا إذا افترضنا رجلا ذا يسار له كثير من العبيد، وهو لا يحسن إليهم قط، و كان أهل المدينة من مواطنيه، غير المستعبدين، أضعاف العبيد، وإذا فرضنا أن هذا الرجل انتقل بأولاده ونسائه وأمواله إلى صقع ما من الأرض، وليس معهم غير العبيد، فهو [الرجل] في الجملة في حال لا يمكن لأحد ممن لا حرية له أن يعينه فيها، فيقع بالضرورة في كيد عظيم من عبيده [يصيب] نساءه وأمواله وولده ونفسه، فبالضرورة يكون صاغرا يتملق عبيده أو بعضا منهم، فيجمع لهم الكثير من الأشياء ويمنيهم، ويتعلق بهم ولا يرفض لهم طلبا. فيكون بين أمرين: إما أن يحصل على القوة العظيمة وإما استخف به. فإن قدر الله، إضافة إلى هذا، لأناس أن يكونون جيرانا له، ويرون أنه من غير اللازم أن يكون لإنسان رئاسة على إنسان، أفلا تخور قوى هذا الرجل ويكون بينهم كالأسير؟

ولما كان حال المتسلط كما وصفنا، فبالضرورة هو أسير لمثل هذا الصنف، رهين الرغبة والرهبة، وهو مع هذا في نفسه شره جامح وليس له على نفسه سلطان. ولذلك فليس له أن يتجه إلى أي مكان يرغب فيه ولا أن يجيل الطرف فيما يريد، إنما يعيش عيش المرأة (=محجبا في البيت). وأقبح ما يكون عليه مثل هذا الرجل أنه لا يستطيع أن يكبح نفسه ويسطر عليها، وهو يحاول أن يقود الناس [فيكون هذا] كما لو كان رجلا مريضا في كل هيئاته الجسمية، على حين يعتبر أن به شفاء وهو يهمل شفاء جسمه، [في حين] يعمل على تنمية ماله، ويجتهد في مداواة غيره!

ولمكان هذا فوحداني التسلط أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته، بل هو أبدا في توتر دائم. ومَن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود وظالم لا يحب أحدا من الناس. وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة، فهي ألزم به بعدها. وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا، لأن من يركب البخت والاتفاق (=العارض والمصادفة)، كثيرا ما يستخف

به. وهذا كله بين وجلي من هؤلاء، كما قلنا مرارا، لا بالقول [وحسب] ولكن بالمشاهدة [أيضا].

فقد تبين من اختصار هذا القول مراتب هذه المدن [ومراتب] السعادة، والشقاء، ومراتب الولاة فيها، وأن أسعدهم هو الملك [الفاضل: الملكية الدستورية]، كما أن أشأمهم هو وحداني التسلط.

لا حتمية في الشؤون الإنسانية

فهذا ما يراه أفلاطون في تحول تلك المدن وأهلها، وتحول بعضها إلى بعض. ولقائل أن يقول: إن كان الأمر كما ظن، من أن في هذه المدن ما يشبه الطرفين المتقابلين، وهما السياسة الفاضلة وسياسة وحدانية التسلط، وفيها ما يشبه الوسط بين المتقابلين، فإنه لا يلزم أن يكون ما تؤول إليه المدن على ذلك الترتيب (=الخماسي الذي ذكره أفلاطون: الحكم الدستوري ملكية أو أرستقراطية، التيموقراطية أو الكرامية أي السعي وراء المجد، الأوليغارشية أو حكم القلة من الأغنياء، والجماعية أو الديمقراطية مدينة الحرية والفوضى، والطغيان وحدانية التسلط)، وإنما هذا يوجد في الأشياء الطبيعية، إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلان [فيها] عن طريق الوسائط. وأما هذه الأمور، وهي إرادية كليا وجميع هذه الطبائع، أعني التي وصفنا، توجد في هذه المدن، فكيف أمكن لكل مدينة منها أن تتحول إلى الأخرى؟

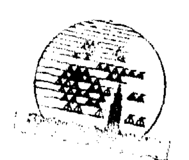
قلنا: إن الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريا، إنما هو الأكثر. وسبب هذا هو أن السياسة القائمة لها أثر في إكساب الناشئ عليها خلقا ما، وإن كان منافيا لما طبع عليه من التهيؤ للأخلاق، ولذلك صار ممكنا أن يكون معظم الناس فاضلين بالفضائل الإنسانية، ونادرا ما يمتنع ذلك. وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم (المدني: الأخلاق)، إذ قيل هناك إن طرق بلوغ الفضائل العملية هو التعود، كما أن طريق بلوغ العلوم النظرية هو التعليم. ولما كان ذلك كذلك، فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنما يكون تابعا لتحول السنن ومرتبا على ترتيبها. ولما كانت النواميس، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضا من قبل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، وإنما تتحول شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت الأخلاق القبيحة غاية القبح.

ويتبين لك ذلك مما طرأ عندنا من الملكات والأخلاق بعد العام الأربعين (٥٤٠هـ)، لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة".

(**الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** (جمهورية أفلاطون) مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٨. ص ١٩٦-٢٠٤)



فهرس الأعلام



د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
  - فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
  - وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
  - المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
  - الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
  - مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ١٩٩٥.
  - المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ١٩٩٥.
  - الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٩٩٦.
  - المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، ١٩٩٦.
  - قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة، ١٩٩٧.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

